Lehrbuch

der

Elemente der Philosophie.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser,

Spiritual des Priesterseminars in Breslau.

Vierte Abtheilung:

Geschichte der Philosophie.

Regensburg.

Verlag von Georg Joseph Manz.

1853.

Lehrbuch

der

Geschichte der Philosophie.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser,

Spiritual des Priesterseminars in Breslau.

Regensburg.

Verlag von Georg Joseph Manz.

1853.

Inhalt der Geschichte der Philosophie.

Geschichte

der

Philosophie.

Vorwort.

Dieses Bändchen beschließt das Lehrbuch der Elemente der Philosophie. Schwerlich würde man sich einen richtigen Begriff von der Philosophie bilden, ohne ein wenig ihre Geschichte zu kennen; andererseits aber ist es unmöglich, diese Geschichte zu verstehen, ohne vorher die Philosophie studirt zu haben. Es scheint demnach, daß diese Geschichte nicht den Anfang, sondern den Schluß bilden müsse.

Bei dieser Arbeit stößt man auf die große Schwierigkeit, auf wenige Seiten beschränken zu müssen, was viele Bände nicht fassen können. In solchen Fällen bleibt kein anderes Mittel, als die Gegenstände in großen Umrissen zu zeichnen und von jeder speziellen Ausführung abzustehen, die nicht durchaus unerläßlich ist. Ich bemerke, daß ich nicht bemüht gewesen bin, gewaltsame Beziehungen zwischen den Schulen aufzufinden, noch dieselben in systematische Rahmen einzuzwängen; wo ich die Abstammung gewisser Ideen zu entdecken glaubte, habe ich sie bezeichnet, wo nicht, von Classificationen abgesehen, zu deren Genauigkeit ich geringes Zutrauen hatte. Die Ge-

schichte der Philosophie ist die Geschichte der Entwickelungen des menschlichen Geistes in seinem thätigsten, bewegtesten und freiesten Theile; hier ist nicht ein Kreis, sondern sind viele, sehr verschiedene und unregelmäßige vorhanden; wenn man ihnen zu bestimmte Umrisse geben will, läuft man Gefahr, sie zu entstellen. Bei Gegenständen, die ihrer Natur nach ausdehnbar, unbestimmt und vag sind, heißt, mit unbestimmten Umrissen zeichnen, treu zeichnen.

Geschichte der Philosophie.

I.

Indische Philosophie.

1. Die Philosophie Indiens ist eine Art von Theologie, was schon daraus hervorgeht, daß sie einen Commentar oder eine Auseinandersetzung der religiösen Lehre bildet, die in den heiligen Büchern der Vedas enthalten ist. Ihr Gott ist Brahma, die einzige Substanz; außer ihr und verschieden von ihr existirt nichts; was nicht sie selbst ist, ist keine Realität, ist eine bloße Täuschung, ein Traum. Durch diese Täuschung, welche sie Maja nennen, geschieht es, daß es uns vorkommt, als seien viele, von einander verschiedene; gegenseitig auf einander wirkende Wesen vorhanden, in Wirklichkeit aber gibt es nur eins, Ursprung und Ziel von Allem, Einwirkung und Empfänglichkeit (Aktion und Passion) zu gleicher Zeit, oder vielmehr einfachste, identische Einheit, aus welcher die Erscheinungen des Seins entspringen, und in welches sie sich verlieren wie die Tropfen des Thaues in die Unermeßlichkeit des Oceans. Einige haben in der Lehre der Vedas eine Spur des Geheimnisses der Trinität zu entdecken geglaubt in den drei Namen, welche sie Gott geben: Brahma, Wischnu, Schiwa. Brahma wird er genannt als Schöpfer, Wischnu als Erhalter, Schiwa als Zerstörer und Erneuerer der Formen der Materie.

2. Eines der Fundamental-Dogmen der Religion der Indier

ist die Metempsychose oder Seelenwanderung. Wenn die Seelen auf Erden gut gehandelt haben, so empfangen sie als Lohn die innige Vereinigung mit Brahma oder vielmehr, sie werden absorbirt von dem unendlichen Wesen; haben sie schlecht gehandelt, so besteht ihre Strafe in dem Durchgange durch andere, gröbere Körper.

3. Viele scheinen der Meinung zu sein, in der Lehre Indiens finde sich der reine Pantheismus vor; ich achte die Meinung dieser Autoren, wage es aber zu bezweifeln, daß sie hinreichend gegründet ist. Es ist wahr: zu sagen, daß nichts existire als Brahma, und daß alles was nicht er ist, bloße Täuschung sei, scheint die Lehre von der einzigen Substanz zu sein, welche Alles ist, und die unter verschiedenen Formen als unter eben so vielen Phänomenen, insofern man sie von dem Sein unterscheiden will, in dem sie wurzeln, sich offenbart; allein bei genauerem Nachdenken scheint es nicht unmöglich, daß in solchen Ausdrücken etwas von der geheimnißvollen Uebertreibung enthalten sei, welche die orientalischen Völker auszeichnet, und daß die wahre Bedeutung derselben nicht der reine Pantheismus in der oben bezeichneten Auffassungsweise. Folgendes sind die Gründe, auf die ich mich hierbei stütze.

4. Die Lehre der Vedas spricht wohl von der einzigen Substanz, der allgemeinen Seele, dem Leben von Allem; aber auch von successiven Emanationen, durch welche sie die Bildung der Welt erklärt. Sie sagt uns, daß Brahma, da er sich vermehren wollte, das Licht schuf; daß das Licht, da es sich vermehren wollte, das Wasser schuf, und daß dieses, da es gleichfalls sich vermehren wollte, die festen Erdelemente schuf. Wir sehen somit von einander unterschiedene Wesen, welche man nicht leicht mit der absoluten Einheit, im strengen Sinne genommen, vereinbaren kann.

5. Die Anwendung der theologischen Lehre auf die Geschicke des Menschen scheint diese Conjektur zu bestättigen. Wenn man nur eine einzige Substanz annimmt und behauptet, daß Alles, was nicht sie ist, nur illusorischer Schein sei, dann

kann man nicht die Individualität des menschlichen Geistes behaupten und noch weniger ihm Belohnungen und Strafen zuerkennen. Ein bloßer Schein, ein Phänomen, das nichts Wirkliches in sich schließt, ist des Lohnes und der Strafe unfähig. Die indische Lehre bekennt aber, wie wir gesehen haben, dieses Dogma als eine ihrer Grundlehren; sie behauptet die Unsterblichkeit der Seele und bestimmt ihr Lohn und Strafe, je nach ihrem Verdienst; sie nimmt also die persönliche Verantwortlichkeit in ihrer ganzen Ausdehnung an und folglich auch die Individualität des verantwortlichen Wesens. Von zwei Seelen vereinigt sich die gute nach dem Tode mit Brahma und wird die böse in einen gröberen Körper verbannt; wie kann dieser Unterschied des Geschickes begriffen werden, wenn man nicht annimmt, daß jede von ihnen etwas Wirkliches und daß beide wirklich von einander verschieden sind?

6. Die socialen Anwendungen, welche von dieser religiösen Lehre gemacht werden, deuten ebenfalls auf Multiplizität. Brahma erschuf nicht alle Menschen gleich; sie unterscheiden sich in vier Kasten: die Brahmanen, Kshatriyas, Vaisyas und Sudras. Der Brahmane ist der Herr von Allem, Brahma setzte ihn über alle anderen Menschen, und was diese besitzen, verdanken sie ihm. Der Sudra im Gegentheil wurde einzig dazu geboren, den höhren Klassen zu dienen, zuerst den Brahmanen, dann den Kshatriyas und den Vaisyas. Hier haben wir nicht bloß Verschiedenheit, sondern wahren spezifischen Unterschied zwischen den Individuen, was mit der absoluten Einheit, im strengen Sinne genommen, sich nicht vereinigen läßt.

Die Art und Weise, wie sie die Entstehung der Kasten erklären, zeigt gleichfalls eine mit der Einheit nicht in Uebereinstimmung zu bringende Verschiedenheit. Brahma brachte aus seinem Munde den Brahmanen, aus seinem Arm den Kshatriya, aus seiner Lende den Vaisya, aus seinem Fuße den Sudra hervor. Hier sehen wir eine Reihe von nicht bloß unterschiedenen, sondern wirklich geschiedenen Dingen.

7. Man kennt in Indien verschiedene Systeme. Der Ve-

danta, so genannt, weil er mit der Erklärung der Lehre der Vedas sich beschäftigt, wird dem Vyasa zugeschrieben. Der Sankhya handelt vorzugsweise von der Seele und ihren Beziehungen zum Körper und zur Natur und setzt sich hauptsächlich zum Zweck, die Mittel anzugeben, welche zur ewigen Glückseligkeit führen. Er nimmt in der Seele drei Qualitäten an, Güte, Leiden und Dunkelheit oder Unwissenheit, Attribute, welche er als allen Wesen, mit Einschluß des ersten, gemeinschaftlich betrachtet, was nicht wohl mit der Unendlichkeit übereinstimmt, welche die Vedas in Brahma anerkennen. Dieses System theilt sich in zwei verschiedene Zweige, von denen der eine seinen Ursprung dem Kapila, und der andere dem Patandjali verdankt. Der Nyaya beschäftigt sich mit der Dialektik oder besser mit den Fundamenten derselben, denn die Theorie der Gewißheit ist eines seiner Hauptobjekte; sein Verfasser ist Gotama. Das System des Kanada, welches einige als einen Zweig des Nyaya ansehen, geht von den Theorien über die Gewißheit zur Methode, zu ihr zu gelangen, über. Es stellt sechs Kategorien auf: Substanz, Qualität, Aktion, Allgemeines, Besonderes, Relatives. Sie sind bemerkenswerth um der Berührungspunkte willen, die sie mit denen des Aristoteles haben. Einige haben in der indischen Philosophie sogar den wahren Syllogismus zu entdecken geglaubt. Auch findet sich in der Lehre des Kanada das System der Atome, welche er als die ersten Elemente der Körper betrachtet, obgleich er ihnen spezielle Qualitäten beilegt. In diesem Punkte hat also der indische Philosoph gewisse Aehnlichkeit mit Demokrit und einigen neueren Physikern.

8. Die Entlegenheit der Zeit, die Schwierigkeiten der Sprache, die Verschiedenheit der Sitten, die Mannichfaltigkeit und Zersplitterung der Sekten und ähnliche Umstände machen es äußerst schwierig, zu genauer Kenntniß der indischen Philosophie zu gelangen und noch weit mehr, mit Bestimmtheit zu unterscheiden, was in ihr eigenthümlich und was von Anderen entlehnt ist. In jenen großartigen Ideen über Brahma bemerkt

man die Spur der primitiven Traditionen von einem Gott, dem unendlichen Wesen; in der Lehre von den Emanationen findet sich, obgleich sehr entstellt, die Idee der Schöpfung wieder und es ist beachtenswerth, daß die Ordnung der Hervorbringung des Lichtes, des Wassers und der Erde eine gewisse Analogie mit der der Schöpfung hat, wie das erste Kapitel der Genesis sie erzählt. In den drei Attributen des Brahma dürfte es gestattet sein, einen Schatten der Idee der Trinität zu erblicken, und wenn man bemerkt, wie der Seele drei andere gegeben werden, so ist die Conjektur nicht unbegründet, daß hierin ein Strahl der Lehre der Genesis vorhanden, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei. Die Andeutungen des Plato und anderer griechischen Philosophen von dem erhabenen Geheimniß der Trinität, bezeugen, daß diese Idee den Heiden nicht ganz unbekannt war, und es ist glaublich, daß die Griechen sie auf ihren Reisen im Orient erlangt haben. „Die Fortschritte, die in den asiatischen Forschungen gemacht werden, sagt Wiseman, haben diese Annahme außer allen Zweifel gestellt.“ Der Upnekhat, eine persische Compilation der Vedas, übersetzt von Anquetil Duperron, enthält mehrere Stellen, welche noch größere Analogien mit den christlichen Lehren darbieten, als die Anspielungen der griechischen Philosophen. Ich will hier nur zwei Sätze citiren, entnommen aus den Auszügen, die der Graf Lanjuinais aus diesem Werke gemacht hat: „Das Wort des Schöpfers ist auch der Schöpfer und der große Sohn des Schöpfers.“ „Sat (d. h. die Wahrheit) ist der Name Gottes und Trabrat (d. h. dreimal eins).“ (Siehe Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion von Dr. Nicolaus Wiseman. Deutsch von Dr. Haneberg. VI. Abschnitt.)

9. Was die Lehre von der Seele betrifft, so finden wir gleichfalls in der indischen Philosophie Spuren primitiver Traditionen. Zunächst springt in die Augen die Unterscheidung zwischen Körper und Seele, die Unsterblichkeit der letzteren und ihre Belohnung oder Bestrafung nach dem Erdenleben. Die

Strafe besteht in dem Uebergange in einen gröberen Körper, Symbol der Herabwürdigung und Verworfenheit; der Lohn ist die innige Vereinigung mit Brahma, in welcher unschwer die Spur der visio beatifica erkannt wird, welche die Christen als Dogma bekennen und die dem Menschen seit seiner Schöpfung geoffenbart wurde.

10. Diese Ideen, von den Irrthümern gereinigt, durch welche die indische Philosophie sie verdunkelt und verwirrt, schließen eine Fülle von Größe und Erhabenheit in sich, welche deutlich ihren Ursprung zu erkennen gibt. Die pantheistischen Tendenzen selbst deuten auf die Uebertreibung der Idee des Unendlichen, die dem Menschengeschlecht in seiner Wiege mitgegeben wurde und den folgenden Generationen sich überlieferte. Es scheint mir leicht zu sein, diese Behauptung über den Rang einer bloßen Conjektur zu erheben. Wir haben zwei Mittel, um zu einer Wahrheit zu gelangen, die Vernunft und die Offenbarung. In der Kindheit des Menschengeschlechtes war die Vernunft wenig entwickelt; der Mangel an Methode, an welchem die indische Philosophie leidet, ist hiervon ein entscheidender Beweis. Jede Lehre, welche die Einheit zur Grundlage nimmt, muß, wenn sie die Tochter von Vernunftforschungen ist, erst nach langen philosophischen Arbeiten zum Vorschein kommen; denn die Welt, weit entfernt auf den ersten Blick uns die Einheit darzubieten, zeigt uns überall Multiplizität und Verschiedenheit. Warum also findet sich an der Wiege der Philosophie nicht bloß die Idee der Einheit, sondern sogar ihre Uebertreibung? Es ist klar, daß dies nur erklärt werden kann, wenn man auf eine primitive Thatsache sich beruft, nicht aber durch die rationalistische Methode. Diese Bemerkung, streng begründet in den ideologischen Prinzipen, scheint mir in der That gegen die Feinde der Wahrheit dieselben Waffen zu wenden, welche sie anwenden, um diese zu bekämpfen. „Je mehr wir in der Kette der Jahrhunderte zurückschreiten, sagen sie, um so tiefer eingewurzelt finden wir die Idee der Einheit.“ Allerdings, antworten wir; und dies beweist, daß jene große Idee keiner

rationalistischen Methode ihren Ursprung verdankt, sondern dem ersten Menschen mitgetheilt worden ist. Wenn ihr sie in Pantheismus verwandelt, so seid ihr weit entfernt, in ihr fortzuschreiten, ihr verfälschet sie vielmehr; ihr wiederholt dasjenige, was die rohen Völker thaten und setzet an die Stelle der Reinheit der primitiven Wahrheit das Chaos.

II.

Chinesische Philosophie.

11. Man darf die theologischen und philosophischen Ideen Chinas nicht nach dem Volksaberglauben beurtheilen; bei dem Studium der Bücher seiner Philosophen hat man äußerst beachtenswerthe Lehren gefunden, welche mit großer Klarheit auf die Spur einer Offenbarung leiten und dasjenige bestättigen, was wir in Betreff Indiens gesagt haben. Laokiun, ein chinesischer Weiser, der vor Confucius lebte, äußert Ideen in Bezug auf das Mysterium der Trinität, welche denen des Plato und der indischen Brahmanen analog sind, und Lao-Tseu, ein anderer berühmter chinesischer Philosoph spricht über diesen Punkt mit einer Sprache, welche in Erstaunen setzt. Abel Remusat hat interessante Arbeiten über die Werke dieses Philosophen veröffentlicht, aus denen wir hier eine höchst beachtenswerthe Stelle ausheben, die in seinen „asiatischen Miscellaneen“ sich findet. „Vor dem Chaos, welches dem Himmel und der Erde vorherging, existirte ein einziges, unermeßliches, schweigsames, unveränderliches aber stets thätiges Wesen; dieses ist die Mutter der Welt. Ich weiß seinen Namen nicht, aber ich bezeichne es mit dem Worte Tao (ursprüngliche Vernunft, weltschöpferische Intelligenz, nach den lettres édifiantes). Man kann der ursprünglichen Vernunft einen Namen geben; ohne Namen ist sie das Prinzip des Himmels und der Erde; mit einem Namen ist sie die Mutter der Welt...... Die Vernunft hat eins hervorgebracht; eins hat zwei hervorgebracht; zwei hat drei hervorgebracht; drei hat alle Dinge hervorgebracht.

Das, was ihr schauet und nicht sehet, heißt J. Das, was ihr vernehmet und nicht höret, heißt H. Das was euere Hand sucht und nicht berühren kann, heißt V. Dieses sind drei unbegreifliche Wesen, welche nur eins ausmachen. Das erste ist das am meisten glänzende und das letzte ist das am meisten dunkle." Remusat bemerkt, daß die drei Buchstaben J, H. V, der chinesischen Sprache nicht angehören und daß hier die Sylben des chinesischen Textes in dieser Sprache keinen Sinn haben, so daß also die Zeichen des höchsten Wesens in der chinesischen Sprache nichts bedeuten. Dieser Umstand, in Verbindung damit, daß diese drei Buchstaben die Consonanten des Hebräischen Gottesnamens JeHoVa sind, läßt ihn vermuthen, daß die Chinesen von dorther diese erhabene Lehre empfangen haben. Derselben Meinung sind Windischman und Klaproth. Sie wird nicht bloß durch den eben aufgezeigten philologischen Grund unterstützt, sondern auch durch die chinesische Tradition selbst, daß Lao-Tseu eine weite Reise nach dem Occident gemacht, auf welcher er wohl bis nach Palästina kommen, und wenn auch nicht über Persien hinaus, doch Kenntniß von den Lehren der Juden erhalten konnte, welche kurz vorher dort in Gefangenschaft gewesen, vorausgesetzt, daß, wie man annimmt, Lao-Tseu in dem sechsten Jahrhundert vor Christus lebte.

12. Bei der Untersuchung der chinesischen Philosophie pflegt die Geschichtsschreiber vorzugsweise die des Koung-fu-tzee oder Confucius zu beschäftigen, welchen man den chinesischen Sokrates genannt hat, da er sich hauptsächlich der Moralphilosophie gewidmet. Sein Werk führt den Namen Ta-hio oder „großes Studium". Er lebte um das Jahr 550 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung. Unter seinen Schülern zeichnet sich Meng-tseu aus, welcher das Fundamental-Princip seines Lehres entwickelt: die Pflicht, die der Mensch hat, an seiner eigenen Vervollkommnung zu arbeiten. Meng-tseu theilt die menschlichen Fähigkeiten in äußere Sensibilität und in Herz oder Intelligenz ein; als Objekt der letzteren bezeichnet er das Aufsuchen der Motive und Resultate der menschlichen Hand-

lungen. Hieraus geht hervor, daß in den Augen des Schülers wie des Meisters die Moral über Alles vorwiegt und die psychologischen Untersuchungen nur auf die Kenntniß des Menschen als moralisches Wesen abzielen. Die Schule des Confucius lehrt auch die Maxime, daß wir gegen die Andern uns eben so benehmen sollen, wie wir wünschen, daß diese sich gegen uns benehmen.

13. Wenn wir auf die Irrthümer und den Aberglauben blicken, den wir bei den Chinesen wahrnehmen, so erschiene es befremdlich, bei ihren Philosophen Maximen so reiner Moral anzutreffen, wenn wir nicht Thatsachen begegneten, die uns den Ursprung einer solchen Lehre erklärten. Die Moral wird verdorben und schwach, wenn sie nicht mit den großen Wahrheiten von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele verbunden wird, und im Gegentheil entwickelt sie sich und blüht, wenn jene Dogmen sie erleuchten und beleben. Man wird also den Ursprung der moralischen Lehren in China begreifen, wenn man weiß, daß dieses Volk seit dem frühesten Alterthum zu jenen dogmatischen sich bekannte, wie aus den heiligen Büchern Tschou-King hervorgeht, in denen die Anbetung eines Gottes, des Regierers der Welt, gelehrt wird, welchem die Namen Tien, Ti, Tschang-Ti, d. h. Himmel, Herr des Himmels, gegeben werden, sowie auch die Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele und ihre Bestimmung im andern Leben. Die Wahrheit ist alt, der Irrthum ist neu; dies bezeugen in Uebereinstimmung Vernunft und Geschichte.

III.

Persische Philosophie.

14. Das heilige Buch der Perser ist der Zend-Avesta. Er wird dem Zoroaster, einem medischen Philosophen, zugeschrieben, welcher im sechsten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung lebte. Dieses Buch erkennt ein höchstes Wesen Zernane Akerene, welches ewig, unendlich, Quelle aller Schönheit, Ursprung

der Gerechtigkeit, ohne Genossen oder seines Gleichen, existirend und weise durch sich selbst, und Schöpfer aller Dinge ist. Aus seinem Schooße gingen hervor Ormuzd, Prinzip alles Guten, und Ahriman, Ursprung alles Bösen. Ormuzd brachte eine Menge guter Genien hervor und Ahriman eine andere Menge böser. Zwischen beiden ist die Welt getheilt, und daher der Kampf in der physischen und moralischen Ordnung des Universums. Die Seele ist unsterblich und nach diesem Leben erwartet sie Lohn oder Strafe, jenachdem ihre Werke es verdienen. Die Neigung des Menschen zum Bösen stammt aus der Sünde, mit der der erste Vater sich befleckte. Der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman wird ein Ende haben und der Triumph wird Ormuzd, dem Prinzip des Guten, bleiben.

15. In der Lehre der Perser findet sich der Dualismus, der später unter verschiedenen Formen im alten und neuen Manichäismus hervorgetreten ist. Aber auch die Spuren der primitiven Traditionen zeigen sich im Zend-Avesta, die Lehren von der Einheit Gottes, der Schöpfung, der Unsterblichkeit der Seele, den Belohnungen und Strafen eines künftigen Lebens, und es ist bemerkenswerth, daß selbst aus dem Irrthum des Dualismus der Prinzipe ein Strahl von dem hervorleuchtet, was unsere Religion über den Abfall einiger Geister und ihren Kampf mit denen, die dem Willen des Schöpfers unterwürfig blieben, lehrt.

IV.

Die Chaldäer.

16. Die Chaldäer zeichneten sich durch ihre astronomischen Studien aus, welche sie zugleich auf die Astrologie anwendeten, jene eitle Wissenschaft, durch die sie das Schicksal einer Person, vom Augenblicke ihrer Geburt an, zu erforschen glaubten. Bei ihnen begegnen wir gleichfalls einem Philosophen Zoroaster, unterschieden von dem Perser gleiches Namens. Die Weisheit war bei ihnen mit gewissen Familien verbunden, die eine privilegirte Kaste bildeten.

Bekannt ist die Sucht der Chaldäer, sich einen sehr alten Ursprung beizulegen; die neuere Kritik hat die Sachen auf ihren wahren Werth reduzirt und der Wahrheit der Genesis Gerechtigkeit widerfahren lassen, gegen welche die Philosophen des vergangenen Jahrhunderts solch ungestüme und voreilige Einrede erhoben hatten.

V.

Die Egyptier.

17. Auch die Philosophie der Egyptier hängt mit ihrer Mythologie zusammen. Man weiß, daß die Griechen dieses Land besuchten, um aus dem Munde seiner Priester die Geheimnisse der Wissenschaft zu vernehmen. Die symbolische Sprache der Egyptischen Weisen mußte natürlich viele Zweifel über den wahren Sinn ihrer Lehren hervorrufen. Neben der Anbetung der Gestirne und der Thiere finden wir in Egypten die Lehre von der Seelenwanderung, welcher wir schon im Orient begegneten.

Egypten erduldet beständig die Verwirrung der Gränzen seiner Felder, in Folge der periodischen Ueberschwemmungen des Nils; dies mußte das Verlangen nach der Meßkunst hervorrufen und daher das Studium der Geometrie erzeugen, welcher die Egyptier in der That seit dem frühesten Alterthum sich widmeten. Die Namen Hermes und Trismegistus sind bekannt als Repräsentanten der egyptischen Wissenschaft.

VI.

Die Phönizier.

18. Die Phönizier, ein thätiges und unternehmendes Volk, vernachlässigten auch die Wissenschaften nicht, zogen aber diejenigen vor, die ihnen dienen konnten für die Bedürfnisse des Lebens. Man sagt, daß sie die ersten waren, die die Astronomie auf die Schifffahrt anwendeten, indem sie auf ihren Seereisen den Polarstern zum Führer nahmen. Da aber die Verbindung, welche die Wissenschaften unter einander haben,

so groß ist, konnte es auch nicht fehlen, daß, wer der Betrachtung der Natur sich widmete, sich nicht begnügend mit dem Aufsuchen des Nutzens, der aus ihren Phänomenen gezogen werden kann, auch den Grund derselben zu erforschen suchte. Berühmt sind die Namen des Cadmus, welcher nach Griechenland eine Colonie führte, des Geschichtschreibers Sanchoniaton, und als Philosophen insbesondere der des Moschus oder Mochus, dem Einige die Erfindung der Lehre von den Atomen beilegen.

19. Da die Phönizier in beständiger Verbindung mit dem Orient, mit Egypten und mit dem Occident standen, so war es natürlich, daß sie etwas von den Lehren dieser Völker aufnahmen und ihrerseits als Vehikel dienten, ihre wechselseitige Verbreitung zu fördern. So erklärt es sich, warum in jenen Gegenden ein lebhafter Heerd des Lichtes sich bildete, das lange Jahrhunderte hindurch erglänzte. Es war dort ein großes Centrum von Bewegung vorhanden, durch industrielle und merkantile Communication hervorgebracht; die Folge davon war, daß ebendaselbst die Wirkungen des intellektuellen Lebens der Völker sich offenbarten. Die Nationen, wie die Individuen, schreiten fort durch gegenseitige Mittheilungen; die Association ist eine unerläßliche Bedingung für den Fortschritt sowohl in dem, was auf die materiellen Bedürfnisse sich bezieht, wie in der Entwickelung des Geistes.

VII.

Die jonische Schule.

20. Thales von Milet in Jonien blühte um das Jahr 600 vor Christus und zeichnete sich durch sein Studium der Natur aus. Er trieb Geometrie und Astronomie und kann betrachtet werden als der Gründer der Physik im Occident. Er war der erste der Griechen, der die Sonnen- und Mondfinsternisse voraussagte. Er ist einer von den sogenannten „sieben Weisen" von Griechenland. Diese sind: Thales;

Chilon von Lacedämon; Solon von Athen; Pittacus von Mytilene; Cleobulus aus Lydien; Bias von Priene und Periander von Corinth. Die sechs letzteren beschäftigten sich mehr mit Politik, als mit Philosophie. Thales hingegen weihte sich dieser unermüdlich und sparte zu diesem Zweck weder Anstrengung noch Mühe. Er durchzog Asien, Phönizien, Egypten, Creta, und setzte sich in Verbindung mit den ausgezeichnetsten Menschen jener Länder, insbesondere mit den Priestern, welche damals die Träger der Wissenschaft waren.

21. Nach Thales ist das materielle Prinzip der Dinge das Wasser; die Erzeugung derselben aber gehört nicht diesem an, sondern Gott, dem Geiste (mens), welcher befruchtet. Es wäre mithin ungerecht, ihn für einen Atheisten zu halten. „Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum; Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.“ (Cicero de nat. Deor. lib. I.)

Er nahm die Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele an. Einige legen ihm die berühmte Maxime bei: „Γνῶθι σεαυτόν, kenne dich selbst.“

22. Thales war Zeitgenosse des Pherecides, eines syrischen Philosophen, von dem Cicero sagt, daß er der erste war, der durch Schriften die Unsterblichkeit der Seele vertheidigte. „Itaque credo equidem etiam alios tot saeculis: sed quoad litteris exstet proditum, Pherecides Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos.“ (Tuscul. lib. I.)

23. Pherecides war einer der ersten philosophischen Schriftsteller; aber Thales kann als erster Gründer einer philosophischen Schule betrachtet werden. Wir werden in der Folge sehen, wie seine Lehren sich in Griechenland verbreiteten, und es ist wahrscheinlich, daß von ihm auch die italische oder pythagoräische Schule einen großen Theil ihres Lichtes entnahm.

24. Anaximander, Schüler des Thales, setzte den Ursprung der Dinge in das Chaos, die verwirrte Mischung aller Elemente. Alles entsteht nach ihm aus dem Chaos und kehrt zu diesem zurück durch eine ewige Bewegung von Zu-

sammensetzung und Auflösung. Weit entfernt, die Lehre seines Meisters weiter zu fördern, entstellte er sie; wir sehen bei ihm nicht mehr die Thätigkeit einer Intelligenz, welche befruchtet und das Chaos ordnet, sondern eine blinde Bewegung; wir finden die Welt nicht mehr erklärt durch ein System aktiver und dynamischer Kräfte, sondern durch bloße Vereinigung und Trennung, eine rohe Idee, welche später große Verwüstungen in den griechischen Schulen anrichtete, wie sie dieß gleichfalls in den modernen gethan hat. Anstatt der höchsten Intelligenz, welche Thales lehrte, nimmt Anaximander eine unzählige Reihe von Göttern an, welche geboren werden und sterben; so bereitete er einerseits dem Atheismus und andrerseits dem Polytheismus den Weg. Wenn man keinen unsterblichen und unendlichen Gott anerkennt, so ist man nicht weit davon entfernt, gar keinen anzuerkennen, und Atheist zu sein, und nachdem einmal die Erzeugung und der Tod der Götter angenommen war, kannte die Einbildungskraft der Griechen in ihren polytheistischen Delirien keinen Zügel mehr.

25. Es ist zu bedauern, daß der klare Verstand des Anaximander, dem die geographischen und astronomischen Wissenschaften bedeutende Fortschritte verdanken, im psychologischen und theologischen Gebiet auf solche Abwege gerieth. Man glaubt, daß er zuerst die schiefe Lage des Thierkreises auf die Astronomie anwendete.

26. Das System des Anaximenes gleicht dem des Anaximander, seines Lehrers; es ist eine andere Entstellung des Thaletischen. Alles entsteht aus der Luft und kehrt zu ihr zurück; alles wird bewirkt durch Verdichtung oder Ausdehnung dieses Elementes; der Unterschied zwischen dem Festen und Flüssigen hat keine andere Ursache. Wenn die Verdichtung groß ist, bilden sich die Gesteine, die Metalle, Erde und andere ähnliche Körper; und wenn die Ausdehnung auf den höchsten Punkt gelangt, so entsteht das Feuer. Die Luft ist unermeßlich, unendlich und stets in Bewegung; hieraus entspringen die Phänomene der Natur, ebenso wie die menschliche Seele. Es

ist beachtenswerth, daß Anaximenes sich gleichfalls durch seine mathematischen und physischen Kenntnisse auszeichnete; einige schrieben ihm die Erfindung der Gnomonik, oder der Kunst, Sonnenuhren zu construiren, zu.

27. Sowohl Anaximander als Anaximenes gleichen hinreichend gewissen modernen Philosophen, die durch ihre mathematischen Talente sich auszeichneten, und in Allem, was auf die tieferen ideologischen und psychologischen Fragen Bezug hat, sich höchst armselig zeigen. Alles bezogen sie auf die Sinne; was sich nicht geometrisch messen ließ, war ihnen Illusion; auf diese Weise führten sie die Geister auf einen Weg des Irrthums und der Finsterniß. Man könnte auf sie das Wort Cicero's anwenden: „Nihil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant.“ (Tuscul. lib. I.)

28. Diogenes von Apolonia folgte den Lehren seines Meisters Anaximenes. Er legt der Luft die Fülle des Seins bei, denn er macht sie zur Ursache von Allem, selbst der menschlichen Seele. Auf diese rohe Idee sucht er sein philosophisches System zu gründen, in welchem er sich vorsetzt, Alles auf ein einziges Princip zurückzuführen.

29. Zum Glück für die jonische Schule folgte Anaxagoras von Klazomene nicht den Fußstapfen des Anaximenes, seines Lehrers, und diese Reaktion war der Wissenschaft um so heilsamer, als Anaxagoras es war, der sie auf einen weiteren und umfangreicheren Schauplatz versetzte, nach Athen. Er gehörte einer reichen Familie an, entsagte aber seinem väterlichen Erbtheil, um den philosophischen Betrachtungen sich zu widmen. Er beschäftigte sich insbesondere mit dem Studium der Naturwissenschaften, dem Geiste seiner Schule gemäß, vermuthete Bewohner in den Planeten und soll zuerst den Regenbogen durch die Brechung der Lichtstrahlen erklärt haben. Sein Hauptruhm besteht aber darin, den Spiritualismus vertheidigt zu haben, der in den Händen der jonischen Schule, die durch Anaximander nnd Anaximenes auf Abwege gebracht war, zu Grunde ging. Er nahm zwei Prinzipe an: Geist und

Materie; aus diesen bildet sich die physische Welt; der erstere aber ist es, der sie regelt und ordnet. Die Welt ist nicht ein Sohn des Zufalls oder einer blinden Kraft, sondern das Werk der Macht und Weisheit einer unendlichen Intelligenz. „Omnium rerum descriptionem et modum mentis infinitae vi et ratione designari et confici voluit“ sagt Cicero. (De Nat. Deor. lib. I.)

30. Die Idee, welche Anaxagoras sich von Gott bildete, hatte nichts Pantheistisches; im Gegentheil betrachtete er ihn nicht blos als den Schöpfer von Allem, sondern auch als unterschieden von der Welt. Wenn also die Pantheisten ihm den Vorwurf machen, er nehme einen von der Welt isolirten Gott an, so vermehren sie dadurch, wenn sie sagen wollen, er habe Gott von der Welt verschieden gedacht, vielmehr das Verdienst des berühmten Philosophen von Klazomene, anstatt es zu schmälern. Er lebte um das Jahr 478 vor der christlichen Zeitrechnung.

VIII.

Die Pythagoräer.

31. Das sechste Jahrhundert vor Christus war eine Zeit des wahren Fortschrittes für die Philosophie; in ihm haben wir bereits die jonische Schule entstehen sehen und in demselben zeigt sich uns der Ursprung der italischen, von welchen beiden allmälig alle griechischen Schulen ausgingen.

Pythagoras, Gründer der italischen Schule, ist eine der beachtenswerthesten Personen, welche das Alterthum uns zeigt. Er war geboren auf der Insel Samos um 560 v. Chr. Er hörte nach einander Pherecides, Thales und Anaximander, durchreiste Phönizien und Egypten und lernte in diesen Ländern die Geometrie und Astronomie, während er zugleich durch Communication mit den Priestern eingeweiht wurde in ihre religiösen Geheimnisse. Er ging dann nach Chaldäa und Persien, wo er in der Arithmetik und Musik sich vervollkommnete, und nachdem er noch Delphi, Creta, Sparta und andere

Theile Griechenlands besucht, ließ er sich zu Crotona in jenem Theile Italiens, der den Namen Groß-Griechenland führte, nieder, um hier seine Schule zu gründen.

32. Unter den Schülern des Pythagoras sind zwei Klassen zu unterscheiden: die Eingeweihten und die Oeffentlichen. Die Eingeweihten bildeten eine Art von religiöser Communität und führten ein gemeinschaftliches Leben. Sie wurden vielen Proben unterworfen und erst nachdem sie solche bestanden, wurden sie zum Meister eingeführt, um die geheimnißvolle Lehre zu empfangen. Die Wirkung, die ein solches Verfahren auf die Einbildungskraft der Schüler machen mußte, ist begreiflich und es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn sie Pythagoras wie eine Art von Gottheit betrachteten und auf ihn wie auf ein unfehlbares Orakel hörten. Man kennt die Formel der Pythagoräer: der Meister hat es gesagt; eines weiteren Beweises bedurfte es nicht.

Die öffentlichen Schüler empfingen einen gemeinschaftlichen Unterricht, ihre Zahl war größer und in die Geheimnisse der Schule wurden sie nicht eingeweiht.

33. Den Lehren des Pythagoras ist das doppelte Siegel der Schulen aufgedrückt, in welchen er sich gebildet hatte: der Schwung, der mystische und symbolische Geist der Orientalen und der ebenso schöne als positive Charakter, welcher die Griechen auszeichnet; die Mathematik, die Physik, die Astronomie, die Musik, der Gesang, die Poesie neben der Harmonie der himmlischen Sphären und der Seelenwanderung.

34. Der Philosoph von Samos nahm eine große Einheit an, aus welcher die Welt entspringt und diese letztere betrachtete er als eine Verbindung anderer, subalterner Einheiten. Er legte der Zahl große Wichtigkeit bei und behauptete, daß unsere Seele eine Zahl sei. Es ist nicht leicht, mit Genauigkeit zu bestimmen, was er hier unter diesem Worte verstand; es scheint aber sehr wahrscheinlich, daß er es nur als ein Symbol gebrauchte, welches er gerade den mathematischen Wissenschaften entnahm, weil er in ihnen vorzugsweise bewandert war. Diese

Conjectur wird durch die Wahrnehmung bestärkt, daß die Pythagoräer fast Alles durch Zahlen ausdrückten, theils wegen ihrer Vorliebe für die Mathematik, theils um den Profanen die Geheimnisse ihrer Wissenschaft zu verbergen. Zu demselben Zweck hatten sie zwei Lehren oder wenigstens zwei Arten, sich auszudrücken, eine für das Publikum und eine andere für die Eingeweihten. Auf diese Weise gelang es ihnen, den Verfolgungen zu entgehen, welche sie sich sonst wahrscheinlich zugezogen hätten durch ihren Widerspruch gegen einige Punkte des Volksglaubens, der zu jenen Zeiten und in jenen Ländern zu extravagant sein mußte, als daß Menschen von klarer Vernunft ihm hätten beipflichten können.

35. In der Art und Weise, wie sie die Bildung der Welt erklärten, tritt der symbolische Charakter ihrer Ausdrücke deutlich hervor. Sie sagten, die große Monas oder Einheit habe die Zweizahl hervorgebracht, dann sei die Dreizahl entstanden, und so sei es weiter fortgegangen in einer Reihe von Einheiten und Zahlen, bis es zu der Verbindung von Einheiten gekommen, welche das Universum bildet. Sie stellten die ursprüngliche Einheit durch den Punkt, die Zweizahl durch die Linie, die Dreizahl durch die Fläche, die Vierzahl durch den Körper dar. Wenn dieses System seiner geometrischen Formen entkleidet wird, so enthält es eine ähnliche Substanz, wie wir sie in Jonien, Persien China und Indien gefunden haben.

36. Die Metempsychose, oder die Wanderung der Seelen aus einem Körper in den andern, haben wir gleichfalls schon im Orient gefunden, und es ist wahrscheinlich, daß sie Pythagoras dort auf seinen Reisen angenommen.

37. Diese Schule erkannte in der Seele zwei Theile: den unteren und den höheren, oder die Leidenschaften und die Vernunft; jene müssen durch diese geregelt und geleitet werden; in dieser Harmonie besteht die Tugend.

38. Man schreibt es den Pythagoräern zu, die Welt als ein großes, harmonisches Ganze, Kosmos, betrachtet zu haben; und ihre Sphärenmusik sollte die wunderbare Ordnung

bezeichnen, welche in den Bewegungen der Himmelskörper herrscht.

39. Trotz der Unvollkommenheit der Beobachtungsmittel machten die Pythagoräer bedeutende Fortschritte in der Astronomie; um eine Idee von der kühnen Neuheit ihrer Meinungen zu geben, genügt die Bemerkung, daß man dem Pythagoras zuschreibt, er habe die doppelte Bewegung der Erde gelehrt, eine Lehre, welche durch seinen Schüler Philolaos Oeffentlichkeit und Verbreitung erhielt.

40. Die Pythagoräische Schule übte in Italien großen Einfluß aus, und Cicero nimmt keinen Anstand, bei Gelegenheit der Aufdeckung des Anachronismus derer, welche den König Numa, der zwei Jahrhunderte vor Pythagoras lebte, zum Pythagoräer machen wollten, anzuerkennen, daß die Römer der ersten Zeiten der Republik dieser Schule viel verdankten. Diese Conjectur wird bestätigt durch den in Rom ziemlich verbreiteten Irrthum, daß Numa ein Pythagoräer gewesen.

41. Die Schüler des Pythagoras beschäftigten sich nicht blos mit Astronomie und Mathematik; sie verlegten sich auch auf das Studium der sozialen und politischen Organisation. Vielleicht trug dies mit dazu bei, daß sie ihre Lehren in geheimnißvolle Formen hüllen mußten; jene Zeiten waren nicht besonders tolerant. Es scheint sogar, daß Pythagoras Versuche einer sozialen Organisation in Groß-Griechenland machte, und daß er seine Schüler zu einem gemeinschaftlichen Leben vereinigte und ihnen das Fasten, das Gebet, die Arbeit, die Betrachtung vorschrieb, deutet darauf hin, daß der Philosoph etwas mehr, als die Bildung einer Schule beabsichtigte. So lange die Philosophie auf die bloße Lehre sich beschränkt, pflegt sie keinen Gefahren ausgesetzt zu sein; wenn sie sich aber vorsetzt, die Welt zu reformiren, ist sie den Unfällen politischer Unternehmungen ausgesetzt. Einige glauben sogar, Pythagoras sei keines natürlichen Todes gestorben, sondern ermordet worden, weil man ihn ehrgeiziger Pläne verdächtigte.

42. Dem Pythagoras ist der bescheidene Name Philosoph

zu verdanken, der denen gegeben wird, die dieser Wissenschaft sich widmen. Die Griechen nannten die Weisheit Sophia und ihre Weisen Sophos. Dieser Name schien ihm zu anmaßend und er nahm dafür den Namen Philo-sophos an, d. h. Liebhaber der Weisheit; anstatt sich in Wirklichkeit die Weisheit beizulegen, begnügte er sich, das Verlangen, die Liebe zu bezeichnen, mit der er sie suchte. Cicero erzählt den eigenthümlichen Ursprung dieses Namens folgendermaßen: „Heraclides von Pontus, ein sehr gelehrter Mann und Schüler des Plato, schreibt, daß Pythagoras, als er nach Philiasia kam, lange und weise mit dem König Leon sich unterredet; dieser habe ihn, verwundert über soviel Wissen und Beredsamkeit, gefragt, welches die Kunst sei, der er sich gewidmet. Ich kann keine Kunst, habe Pythagoras geantwortet, ich bin Philosoph. Der König, erstaunt über die Neuheit dieses Namens, habe weiter gefragt, wer die Philosophen seien, und worin sie von den übrigen Menschen sich unterschieden; worauf Pythagoras geantwortet: Das menschliche Leben kommt mir wie eine der Versammlungen vor, welche bei den öffentlichen Spielen in Griechenland stattfinden. Dort laufen einige hin, um den Preis ihrer Stärke und Geschicklichkeit davonzutragen; andere um durch Kaufen und Verkaufen ihr Geschäft zu machen; andere endlich, und ohne Zweifel die Edelsten, suchen weder Siegespreis noch Gewinn, sie kommen nur, um zu sehen und zu beobachten, was geschieht und in welcher Weise. Ebenso betrachten wir die Menschen als aus einem anderen Leben und einer anderen Natur gekommen, um bei der Versammlung dieser Welt sich einzufinden; die einen gehen der Ehre, die anderen dem Gelde nach, und wenige nur sind es, die sich dem Studium der Natur der Dinge widmen, und das Uebrige verachten. Diese Wenigen nennen wir Philosophen, und wie bei den öffentlichen Spielen jener eine edlere Rolle spielt, der nichts gewinnt und nur beobachtet, so glauben auch wir, daß vor den übrigen Beschäftigungen die Betrachtung und Erkenntniß der Dinge bei weitem den Vorzug verdient.“ (Tusc. lib. V.)

IX.

Xenophanes.

43. Neben der pythagoräischen Schule entstand in Italien die eleatische, deren Name von der Stadt Elea herkommt, dem Mittelpunkt jener philosophischen Bewegung. Sie theilte sich in zwei Aeste: einen pantheistischen und einen atomistischen; der Irrthum des ersteren entsprang aus der Uebertreibung der Idee der Einheit, der des letzteren aus der Beschränktheit der Ideen über die Erfahrung der Multiplizität. Beide nahmen etwas von der pythagoräischen Schule an; die pantheistische Richtung die Monas, die Einheit; die atomistische die Zahl, die Multiplizität. Durch Combination und Harmonie beider Dinge hätten sie den Irrthum vermeiden können.

44. Xenophanes, der erste der Pantheisten, lebte um 540 vor Christus. Er lehrte, es gebe nur ein ewiges, unsterbliches, unveränderliches Wesen, welches Alles sei, was existirt. Einige glauben, der Pantheismus des Xenophanes sei idealistisch gewesen, d. h. die Einheit, in die er Alles auflöste, habe er für ein Wesen gehalten, von dem die körperlichen Formen nur eine Manifestation gewesen; wenn er daher Gott die sphärische Form beilegt, so sei die Sphäre als Symbol seines Gedankens anzusehen. Dem sei, wie ihm wolle, Cicero sagt geradezu, indem er die Ansichten dieses Philosophen entwickelt, er behaupte, daß Alles Eins sei, und zwar von sphärischer Gestalt: conglobata figura. (I. Acad. lib. II.) In diesem Falle müßten wir sagen, Xenophanes habe die materielle Welt für ein belebtes Thier angesehen, was weit von dem entfernt ist, was man heut zu Tage unter idealistischem Pantheismus versteht. Derselbe Cicero sagt, wo er an einer anderen Stelle von diesem Philosophen spricht, er halte das Unendliche für Gott, indem er ihm Intelligenz beilegt: mente adjuncta (de nat. Deor. lib. I.), wodurch der Verdacht bestätigt wird, daß die Lehre des Xenophanes sich auf die rohe Idee reduzirte, die Welt als ein Ganzes zu betrachten, das durch eine Seele belebt wird.

45. Seinem System consequent läugnete Xenophanes die Schöpfung und selbst jede Hervorbringung. Das Argument, womit er sie bestritt, hat sich noch erhalten. Es war folgendes: „Was gemacht würde, würde entweder aus Nichts oder aus Etwas gemacht; das erste ist unzulässig, denn aus Nichts wird Nichts; das zweite ebenfalls, denn wenn Etwas da war, so existirte es schon vorher." Das Dilemma offenbart nicht viel Scharfsinn. Handelt es sich um Schöpfung oder Hervorbringung aus Nichts, dann ist die Behauptung, dies sei nicht möglich, weil aus Nichts Nichts werden könne, eine petitio principii; denn das ist gerade dasjenige, wornach gefragt wird. Handelt es sich um Hervorbringung oder Bildung aus Etwas, dann existirt das Gebildete auf eine neue Weise und der Besitz dieser neuen Weise ist die Wirkung der hervorbringenden Aktion. (Siehe Theodicee Kap. XI.)

46. Es wäre höchst interessant, die alten Philosophen ins Leben zurückgerufen zu sehen, damit sie die Erklärung, die man von ihren Systemen gibt, hörten; es ist wahrscheinlich, daß sie dieselben oft selbst nicht wieder erkennen würden. Die Entfernung der Zeiten, die Verfälschung ihrer Schriften, die Schwierigkeiten der Sprache, die falschen Erklärungen der geheimnißvollen Ausdrücke müssen nothwendig sehr große Mißverständnisse hervorrufen. Diese Betrachtungen, welche auf den größten Theil der alten Philosophen Anwendung finden, drängen sich in besonderer Weise bei Xenophanes auf. Wie lassen sich die Lehren, die ihm zugeschrieben werden, mit folgenden Worten desselben Philosophen vereinigen: „Die Menschen, sagt er, stellen sich die Götter geboren, wie sie selbst, vor und bekleidet mit denselben Formen; wenn die Löwen und die Stiere reden könnten, so würden sie die Götter als Löwen und Stiere malen. Allein es gibt einen Gott, der über allen Göttern und Menschen steht und der den Sterblichen weder in der Gestalt noch in der Erkenntniß gleicht." Diese Sprache ist nicht die eines Atheisten oder Pantheisten.

X.

Parmenides.

47. Parmenides von Elea, Schüler des Xenophanes, nahm wie sein Lehrer die Göttlichkeit der Welt an und gleichwohl fehlt es nicht an solchen, die ihn für einen idealistischen Pantheisten halten. Es ist zu fürchten, daß die modernen Irrthümer, welche Adel der Abstammung wünschen, sich Vorgänger suchen, und den Alten Dinge beilegen, an welche sie nicht gedacht haben. Parmenides stimmt mit Xenophanes darin überein, die Welt als ein großes Ganze zu betrachten; ich sehe aber nicht, mit welchem Grunde man es für gewiß annimmt, daß er von der Idee des Absoluten ausging und aus ihr Alles entspringen ließ. Cicero, ein competenter Richter, der in der griechischen Philosophie so bewandert war, und viele Mittel zu seiner Disposition hatte, deren wir entbehren, stellt die Philosophie des Parmenides keineswegs so metaphysisch dar; seine Auseinandersetzung derselben läßt im Gegentheil erkennen, daß er sie für sehr roh hielt. In den Akademischen Quästionen (lib. II.) behauptet er, daß nach Parmenides das Feuer es war, das die Erde gebildet hat und das sie bewegt, und an einer anderen Stelle (de nat. Deor. lib. I.) greift er ihn an, weil er eine Art von Kranz erdachte, den er Stephane nannte, und der ein Lichtkreis sein sollte, welcher die Erde umgibt. Nam Parmenides commentitium quiddam coronae similitudine efficit: Stephanen appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit coelum, quem appellat Deum.

48. Parmenides hat eine Idee ausgesprochen, welche durch seine Nachfolger entwickelt, jeder Art von Sophismen den Ursprung gab, und endlich den Skepticismus hervorbrachte. Er behauptete nämlich, daß die Erkenntniß identisch sei mit dem erkannten Objekt; hierdurch war der Meinung Thür und Thor geöffnet, daß alle Objekte nur als Illusionen des Geistes zu betrachten seien, und somit Alles in Zweifel gezogen werden könne.

Welchen Sinn verband Parmenides mit dieser seiner Behauptung? Dies läßt sich schwer erkennen; die Materie an sich ist höchst abstrakt, und gibt, ihrer Natur nach, Gelegenheit zu allen Cavillationen. Diejenigen, welche es für gewiß halten, daß dieser Philosoph die Worte in einem strengen Sinne nahm, hätten bedenken sollen, daß lange Jahrhunderte hindurch in Europa die Lehre von der Identität desjenigen, was erkennt, mit dem Erkannten vertheidigt wurde, ohne daß man deßhalb in idealistischen Pantheismus verfiel. Diese Identität war rein ideell; sie bezog sich nicht auf das Objekt an sich, sondern nur, insofern seine Idee oder intelligible Form in dem Erkenntnißvermögen sich befindet. (Siehe Fundamente der Philos. Buch I. Kap. XI., Note XI.)

49. Die Tendenzen der Lehre des Parmenides waren rationalistisch, dem Sensualismus direkt entgegengesetzt. Er sagte, der Richter der Wahrheit sei die Vernunft, nicht die Sinne; diese täuschen uns, jene nicht; diese beschäftigen sich nur mit dem Zufälligen, jene mit dem Nothwendigen; daher ist das Zeugniß der Sinne nur wahr, insofern es die Prüfung der Vernunft aushält. Diese Ideologie schließt erhabene Anschauungen in sich und ist ein Präservativ gegen den Sensualismus, der Alles verdunkelt und erniedrigt. Die späteren Philosophen benützten dieselbe, insbesondere Plato und Aristoteles.

XI.

Zeno von Elea.

50. Die Keime des Skepticismus, welche die Lehre des Parmenides enthalten konnte, entwickelte ein Philosoph derselben Schule, Zeno, welcher, indem er die Kunst der Dialektik gründete, ein mächtiges Werkzeug auf dem Gebiet der Spitzfindigkeiten erfand. Durch Ueberschätzung des Werthes der Vernunft und übertriebene Geringschätzung der Sinne gelangte er dahin, die Legitimität des Zeugnisses der letzteren zu läugnen und hielt die Erfahrung für vernunftwidrig. Demgemäß

sind ihm die Begriffe, die wir von den endlichen Wesen haben, bloße Täuschungen; er läugnete die Existenz der Bewegung, der Materie und des Raumes. Der Grund, auf den er sich stützte, war, daß wenn endliche Wesen existirten, es nothwendig wäre, ihnen entgegengesetzte Qualitäten beizulegen, indem man Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Bewegung und Ruhe, Einheit und Vielheit zu gleicher Zeit zugeben müßte. Bei der pantheistischen Voraussetzung ist das Argument beweisend; denn wenn es nur ein Wesen gibt, dann kann es keine Unähnlichkeit und Pluralität geben. Dies aber ist es, was Zeno beweisen mußte; sonst ist sein Argument in diesem Falle eine petitio principii. Wenn Alles Eins ist, dann gibt es keine Verschiedenheit, sondern nur Schein derselben; dies muß man zugeben; aber die Schwierigkeit besteht darin, das Antecedens zu beweisen, nämlich: daß wirklich Alles Eins ist; ohne diese Bedingung kann man keinen Schritt machen. Zu sagen, Alles sei Eins, weil es keine Verschiedenheit geben könne, wäre ein circulus vitiosus: „es gibt keine Verschiedenheit, weil Alles Eins ist; Alles ist Eins, weil es keine Verschiedenheit gibt.

XII.

Leucipp und Demokrit.

51. Die atomistische Philosophie kann als eine Tochter der eleatischen Schule betrachtet werden. Ihr Gründer ist Leucipp, Schüler des Zeno; ihr Verbreiter und Erweiterer Demokrit, der zu dem Unterricht seines Lehrers Leucipp, noch die auf seinen Reisen in Egypten, Aethiopien und Indien erworbenen Kenntnisse hinzufügte. Anstatt der absoluten Einheit nahmen diese Philosophen eine unendliche Multiplizität an; und erklärten die Entstehung der Welt durch die Verbindung der Atome, worunter sie körperliche, unendlich kleine Elemente verstanden, von verschiedener Gestalt, die im Wirbelwind durcheinanderkreuzen. Die menschliche Seele war nach ihnen eine Verbindung von Atomen des Feuers, und die Ein-

drücke der Sinne betrachteten sie als die Wirkung der Emanationen der Körper, welche, durch die Organe hindurchgehend, bis zur Seele gelangten. Aus diesem Grunde sahen sie die Sensibilität als eine ganz passive Thatsache an; die Seele war das Wachs und die Sensationen das eingedrückte Siegel. Sie erkannten gleichwohl in der Seele eine aktive Kraft, die Vernunft, an, und legten ihr Unterscheidung und Urtheil über die Wahrheit der sinnlichen Eindrücke bei. Man hat Demokrit für einen Atheisten und Fatalisten gehalten; für einen Atheisten, weil er den Ursprung der Ideen der Götter in den Bildern zu finden scheint, welche die sinnlichen Objekte uns geben und die, nach ihm, von den Menschen in Gottheiten verwandelt wurden; für einen Fatalisten, weil er Alles durch die nothwendige Bewegung der Atome erklärt, die er für ewig hält.

52. Man erzählt, daß Demokrit über Alles lachte, und es wird ihm der bekannte Ausspruch zugeschrieben, daß die Wahrheit in einem tiefen Brunnen verborgen liege. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß viele seiner Ideen bloße Hypothesen waren. Wenn Jemand über Alles lacht, so ist es schwer in seiner Rede das Scherzhafte vom Ernsthaften zu unterscheiden.

53. Wie dem auch sei, soviel ist gewiß, daß er sich keine Sorgen machte, seiner Philosophie Consistenz zu geben; sein System leidet an dem Uebelstande, in der Luft zu stehen. Wie beweist man die Existenz der Atome, mit ihren Figuren, ihren Haken und wirbelnden Bewegungen? Woher weiß man, daß die Körper durch die Emanationen, die sie der Seele zusenden, unter die Sinne fallen? Die Erfahrung ist in diesem Falle nicht möglich und Demokrit beschäftigte sich nicht damit, seine Ansicht durch die Vernunft zu beweisen, sicher, daß die Arbeit vergeblich gewesen wäre. Es ist eine bloße Hypothese, geeignet einen oberflächlichen Geist für sich einzunehmen, und denjenigen zusagend, die das Universum als ein bloß mechanisches Ganze erklären wollen; aus diesem Grunde hat sie einige nicht unbedeutende Physiker gefunden, welche sie in der neueren Zeit aus

ihrem Sarge ausgegraben haben. Gegenwärtig gibt es keinen Philosophen von welcher Schule immer, der es wagte, sie zur Basis eines metaphysischen oder physischen Systemes zu machen.

54. Das Gelächter des Demokrit war das Vorspiel des Skepticismus, welcher später solche Verwüstungen in der griechischen Philosophie anrichtete. Wer sagt, die Wahrheit liege in einem tiefen Brunnen verborgen, ist nicht weit von der Behauptung entfernt, es sei unmöglich, sie ans Tageslicht zu ziehen.

XIII.

Heraklit.

55. Heraklit von Ephesus, den einige für einen Jünger der eleatischen Schule halten, lebte um das Jahre 500 vor der christlichen Zeitrechnung. Er zeichnete sich, im Gegensatz zu Demokrit, durch seinen schwarzgalligen Charakter aus; wenn dieser lachte, weinte jener. Man schreibt ihm gewöhnlich zu, er habe das Feuer für den Ursprung aller Dinge gehalten; doch fehlt es auch nicht an solchen, welche glauben, daß dieses Element für den Philosophen nur ein Symbol gewesen, in welches er seine metaphysischen Ideen gehüllt. Die Sorgfalt, mit welcher Heraklit zwischen der Sensation und der Vernunft unterschied, führt auf die Vermuthung, daß er über den Ursprung der Dinge keine so rohen Vorstellungen gehegt. Er betrachtete nämlich die Vernunft als einzigen Richter der Wahrheit und die Sinne als Zeugen von zweifelhafter Auctorität, bis diese durch die Vernunft bestätiget wird; die letztere hielt er für absolut, allen Menschen gemeinsam, unabhängig von zufälligen Thatsachen, und es scheint mithin nicht natürlich zu sein, daß er den Ursprung derselben in das Feuer setzte, um so mehr, wenn man bedenkt, daß er von Gott, als der Quelle aller Erkenntnisse sprach, die menschliche Intelligenz durch die Vereinigung mit der göttlichen erklärte und endlich die Tugend in der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften bestehen ließ.

Solche Lehren lassen sich nicht leicht mit der Feuer-Theorie vereinigen, da diese nichts anderes als reiner Materialismus ist.

56. Heraklit hatte wenig Schüler und man kann nicht sagen, daß er es dahin brachte, eine Schule zu gründen. Es ist wahrscheinlich, daß hiezu mehr als die Schwierigkeit seiner Lehren, die geringe Liebenswürdigkeit seines Charakters beitrug; die Menschen sind keine Freunde einer Philosophie, welche mit dem Weinen beginnt.

57. Heraklit führte ein sehr strenges Leben; gleichwohl scheint er an Stolz keinen Mangel gehabt zu haben, wenn es wahr ist, daß, nachdem er damit angefangen von sich zu sagen, er wisse nichts, er mit der bescheidenen Behauptung endete, er wisse Alles.

XIV.

Empedokles.

58. Empedokles aus Agrigent erklärte den Ursprung der Welt durch die Combination der vier Elemente: Wasser, Luft, Erde und Feuer; dem letztern gab er den Vorzug. Obgleich in dieser Theorie nichts weiter als die Physik des Empedokles enthalten zu sein scheint, da er zwischen der sinnlichen und intellektuellen Welt wohl unterschied, so entstehen gleichwohl, wenn man die Art und Weise in Betracht zieht, wie er die Natur und die Operationen der Seele erklärte, einige Zweifel über den wahren Sinn seiner Lehre. Er sagte auch in der That, die Seele sei zusammengesetzt aus den vier Elementen; wir erkennten die Erde durch die Erde, das Wasser durch das Wasser u. s. w. Diese Theorie ist materialistisch; sie beweist aber nicht absolut gegen den Spiritualismus des Philosophen; denn da er auch auf die Seele den Unterschied zwischen Sensiblem und Intelligiblem ausdehnte, so erklärte er vielleicht die Sensation durch die Materie und die Intelligenz durch den Geist.

59. Empedokles läugnete von Gott die menschliche Gestalt,

und sagte er sei ein nothwendiges, geistiges, unsichtbares und unaussprechliches Wesen. Dies behaupteten einige; aber Cicero glaubt es nicht, denn er wirft ihm vor, die vier Elemente zur Gottheit gemacht zu haben.

60. Was den Unterschied von Gut und Böse betrifft, so setzt er das Erstere in die Liebe und das Letztere in den Haß; die Leidenschaften der Menschen haben das Böse auf Erden hervorgebracht, indem sie die primitive Harmonie zerstörten; aber diese wird wieder hergestellt werden durch den Triumph der Liebe, welche durch ein sanftes Band alle Wesen des Universums vereinigen wird.

61. Empedokles begnügte sich nicht mit dem Scheine eines Philosophen, er wollte die Rolle eines Heiligen und Propheten spielen. Sein unglückliches Ende im Krater des Aetna hat zu verschiedenen Erzählungen Veranlassung gegeben, unter denen diejenige beachtenswerth ist, welche ihm vorwirft, er habe für einen Gott gehalten werden wollen, indem er auf eine außergewöhnliche Weise verschwand. Aber woher weiß man dies? Wäre es nicht einfacher zu sagen, er habe, von dem Studium der Natur angezogen, die Phänomene des Vulkans in zu großer Nähe untersuchen wollen, und sei auf diese Weise umgekommen? Er blühte um das Jahr 440 vor Christus.

XV.

Sophisten und Skeptiker.

62. Der Geschmack an der Philosophie, den die jonischen und italischen Schulen verbreiteten, und der Fortschritt in der Uebung der Erörterung, welcher in der Dialektik des Zeno sich zu einer wahren Kunst erhob, erzeugten natürlich den Geist des Streites und was früher ernsthafte Untersuchung war, begleitet von der Liebe zur Wahrheit, artete aus in kindische Eitelkeit und in einen Gegenstand niedriger Spekulation. Es erschienen die Sophisten, welche sich rühmten ohne Vorbereitung über alle Gegenstände disputiren, und das pro und contra in allen

Fragen vertheidigen zu können. Dieses Spiel, das mit dem Talent getrieben wurde, brachte einerseits die Philosophie in Mißcredit und leistete andererseits dem Skepticismus Vorschub, indem es denselben zu einer wahren Schule ausbildete. Wer sich daran gewöhnt, sei es auch nur im Scherz, das pro und contra in Allem zu vertheidigen, läuft Gefahr, an Allem zu zweifeln; so wie diejenigen, welche die Gewohnheit des Hin- und Herschwankens annehmen, zuletzt dahin gelangen, daß es ihnen zur Nothwendigkeit wird.

63. Unter den Sophisten und Skeptikern zeichnet sich Protagoras von Abdera aus, welcher behauptete, daß es keine absolute Wahrheit gebe, daß Alles relativ sei, daß die Erkenntniß sich nur auf den Schein, und nicht auf die Wirklichkeit beziehe und daß deßhalb der Mensch das Maaß aller Dinge sei. Der Skepticismus des Protagoras steht in Verbindung mit seinen ideologischen Lehren, welche sensualistisch waren. Da er in dem Menschen nichts Anderes als Sensationen annahm, und da diese zufällig und veränderlich sind, so zog er hieraus ein Argument, um die absolute Wahrheit zu bekämpfen. Die sensualistische Lehre, welche einige moderne Ideologen zur Basis der Gewißheit machen wollten, und zum Präservativ gegen die Ausschweifungen der Vernunft, figurirt also schon in den ältesten Zeiten als eine Quelle des Skepticismus. Und nicht ohne Grund; denn wenn wir nichts als Sensationen annehmen, so haben wir keine andere Basis der Gewißheit, als eine Reihe von zufälligen Phänomenen, und verlieren folglich jedes Prinzip der Nothwendigkeit. Da die Sensationen subjektive Thatsachen sind, welche in vielen Fällen nicht die Natur des Objektes darstellen, so folgt, daß sie uns nicht einmal mit Gewißheit die zufällige Realität erkennen lassen können, welche dem vorübergehenden Phänomene entspricht.

64. Die Theorie der relativen Wahrheit führt zur absoluten Falschheit; denn es ist wenig Unterschied, zu sagen, es gebe nur scheinbare Wahrheit und zu behaupten, es gebe gar keine Wahrheit. Der bloße Schein der Wahrheit ist

nicht die Wahrheit, und so erklärt es sich, warum, nachdem Protagoras behauptet hatte, Alles sei gleich wahr, Gorgias Leontinus den Schluß zog, Alles sei gleich falsch. Der Fundamental-Grund des Gorgias ist die Unmöglichkeit vom Subjektiven zum Objektiven überzugehen und irgend etwas Reales zu erkennen, wenn nicht die Realität mit der Erkenntniß selbst zusammenfällt oder mit anderen Worten, ohne daß die erkannte Sache in dem Subjekt selbst, welches erkennt, sich befindet. Das Argument des Gorgias ist in der neueren Zeit wieder reproducirt worden; der pantheistische Idealismus des Schelling gründet sich auf dieselbe Basis.

65. Prodicus, Hippias, Trasimachus, Kalikles, Euthydemus, Diagoras, Critias und Andere zeichneten sich in der sophistischen Schule aus, wenn anders den Namen einer Schule dieser Haufe von Betrügern verdient, die mit so ehrwürdigen Sachen, wie die Vernunft und die Wahrheit, Handel trieben.

66. Es ist überflüssig hinzuzufügen, daß der Atheismus eine Folge solcher Lehren war. Wie kann derjenige, der an Allem zweifelt, die Existenz Gottes behaupten? Protagoras sagte daher auch, er wisse nicht, was die Götter seien, und es sei ihm unbekannt, ob sie existirten. In denselben Irrthum fiel Diagoras, auf dessen Haupt die Athenienser einen Preis setzten. Auch Protagoras wurde aus Athen verbannt und seine Bücher auf öffentlichem Platze verbrannt.

Diese beiden Philosophen lebten um das Jahr 410 vor Christi Geburt.

XVI.

Sokrates.

67. Der Skepticismus und der Atheismus, die Früchte der Leidenschaften und des sophistischen Geistes, entstellten die Philosophie in traurigster Weise und im Schatten der schlechten Lehren verdarben die Sitten und wurden die Grundlagen der

Gesellschaft untergraben. Es war mithin Zeit, daß ein außerordentlicher Mann erschien, welcher fähig war, diesem Verderben sich entgegenzustellen und seinen Zweck nicht blos durch die Erhabenheit seiner Ideen, sondern auch durch die Eigenschaften seines Charakters erfüllen konnte. Dieser war Sokrates. Er wurde 470 vor Christus in Athen geboren, und starb daselbst im Jahre 400, verurtheilt, den Schirlingsbecher zu trinken.

68. Der Name dieses Philosophen ist auf die Nachwelt als ein hohes Muster vernünftiger Mäßigung in den Forschungen, und edler Moralität in der Lebensweise gekommen; und wie groß auch immer die Uebertreibung in den Erzählungen sein mag, die über ihn vorhanden sind, soviel steht jedenfalls fest, daß Sokrates einen großen Einfluß auf die Richtung der griechischen Philosophie ausübte und daß sein Name in der Nachwelt hoch geachtet blieb, Triumphe, welche nicht ohne eminente Eigenschaften erlangt werden.

69. Die Anmaßung der Sophisten, welche vorgaben, aus dem Stegreif über Alles sprechen zu können, fand ein Correktiv in der bescheidenen Aeußerung des Philosophen von Athen: „Ich weiß eins; und zwar, daß ich nichts weiß.“ Diejenigen, welche über Gott, Religion und Moral spotteten, fanden ein Gegengewicht in der Lehre des Sokrates, welcher, die Betrachtung von dem Uebrigen ablenkend, die Vollkommenheit der Philosophie in die Kenntniß und Verehrung der Gottheit, in die Regelung der Lebensweise und in die Vorbereitung auf den Empfang des Lohnes für die guten Handlungen im anderen Leben setzte.

70. Man sagt, Sokrates habe sich des Umganges eines Schutzgeistes, eines Dämon, erfreut, mit welchem er in häufiger Communikation stand. War dies Betrug? War es Einbildung? Der Betrug scheint bei einem Menschen nicht annehmbar zu sein, der sich zu so strengen Lehren bekannte, und wenn man auch zu Gunsten dieses Verdachtes das Beispiel anderer berühmter Personen des Alterthums anführen kann, so genügt das zu einer solchen Annahme doch nicht. Der gute

Ruf der Menschen ist stets ehrwürdig, wenn sie auch in sehr entfernten Zeiten gelebt haben. Man dürfte sich nicht wundern, wenn ein Philosoph, der sich so sehr in die Betrachtung der moralischen Wahrheiten, des Schicksales der Seele im künftigen Leben und ihrer Beziehungen zur Gottheit vertiefte, in die Täuschung verfallen wäre, die Produkte seiner lebhaften Phantasie und seines tiefen Nachdenkens für Eingebungen eines Genius zu halten.

71. Die Methode des Sokrates war seinen Grundsätzen angemessen. Feind aller Spitzfindigkeiten, wandte er sich vorzugsweise an den gesunden Sinn seiner Zuhörer und bediente sich der Form des Dialoges, welche die philosophische Erörterung dem gewöhnlichen Leben näher bringt. Es fehlte zu seiner Zeit, wie in der unsrigen, nicht an Philosophen, welche in ihrem Vernunftstolze den gesunden Sinn verachteten; Sokrates lehrte sie durch sein Beispiel, daß jene Philosophie nichts taugt, die damit anfängt, den allgemeinen Ideen und Gefühlen des Menschengeschlechtes zu widersprechen.

72. Er selbst verglich seine Lehrmethode mit der Hebammenkunst, angewendet auf die geistige Entwicklung; er glaubte nicht die Ideen zu erzeugen, sondern sie nur ans Licht zu ziehen; wo sie schon vorhanden waren, ihnen zur Geburt zu verhelfen. Diese Methode stand in Verbindung mit seinen ideologischen Lehren; denn er war für die eingebornen Ideen und sagte, denken sei nichts Anderes, als sich erinnern. Er stützte seine Lehre auf das Beispiel der Kinder, denen man die Geometrie lehren kann, indem man sie bloß anleitet, ordentlich und besonnen ihre Ideen über die Figuren, die ihnen dargeboten werden, zu entwickeln. So wandte er sich, ohne allgemeine Prinzipe anzugeben oder Theorien aufzustellen, an seine Zuhörer, indem er ihnen eine Frage vorlegte; je nach der Antwort, die erfolgte, fragte er von neuem, indem er die Aufmerksamkeit des Schülers rege machte und leitete, bis er ihn zu der gesuchten Wahrheit hinführte. Hierdurch erlangte er, daß die Eigenliebe des Schülers sich nicht gedemüthiget fühlte durch die

Nothwendigkeit fremde Lehren anzunehmen, sondern im Gegentheil Gefallen daran fand, zu sehen, wie aus seinem eigenen Geiste die Wahrheiten sich entwickelten, die er lernte.

73. Inmitten der Anspruchslosigkeit seiner Erörterungen wußte Sokrates eine zermalmende Dialektik anzuwenden. Wenn er mit den Sophisten disputirte, gestand er seine eigene Unwissenheit, und da diese Alles zu wissen glaubten, so beeilten sie sich, ihre Lehren mit aller Ausführlichkeit vorzutragen. Sokrates hörte sie an, merkte sich die schwachen Punkte und die Widersprüche, und wenn er dann das Wort ergriff, führte er sie allmählig, wohin er wollte, und bedeckte sie mit Schande. Diese wußte er durch die feinste Ironie um so empfindlicher zu machen.

74. Was man auch von der Sokratischen Methode halten mag, man muß nothwendig eine Thatsache anerkennen, welche sie empfiehlt: sie brachte ausgezeichnete Menschen hervor. Wir werden in der Folge sehen, daß die griechische Philosophie in der Schule des Sokrates einen kräftigen Impuls erhielt, der sie auf eine früher nicht gekannte Höhe erhob. Es unterliegt keinem Zweifel, daß ein großer Theil dieses Verdienstes dem Philosophen von Athen zu verdanken ist, wenn es auch nicht gerecht wäre, in übertriebener Weise ihm allein Alles zuzuschreiben. Sokrates war ein Schüler des Archelaus, und dieser des Anaxagoras, jenes ausgezeichneten Philosophen, der die Lehren der jonischen Schule nach Athen verpflanzte. Man darf diese Umstände nicht vergessen, um den Faden nicht zu verlieren, der die occidentalische Philosophie mit der des Orients verbindet. Ich weiß sehr wohl, daß Anaxagoras vorzugsweise auf die Physik und Sokrates auf die Moral sich verlegte; aber wir haben schon gesehen, daß die jonische Schule in innigen Beziehungen mit der des Orients stand, und daß sie über dem Studium der Körperwelt das des geistigen Gebietes nicht vergaß; vom Orient empfing der Occident die Lehren über den Spiritualismus, die Providenz und die Unsterblichkeit der Seele an einem Orte der Belohnung oder der Strafe.

XVII.

Plato.

75. Kein alter Philosoph hat einen höheren Ruhm als Plato erlangt; der Beiname des „göttlichen" bezeichnet hinreichend die Bewunderung, die seinem Geiste gezollt wurde. Er war in Athen geboren, nach Einigen im Jahre 426, nach Anderen 429 oder 430 vor Christus. Er erreichte ein sehr hohes Alter; die ihm die wenigsten Jahre geben, lassen ihn achtzig erreichen.

76. Er hörte Sokrates acht Jahre hindurch und reiste dann nach Egypten, Sizilien und Groß-Griechenland, wo damals die pythagoräische und eleatische Schule blühte. Bereichert mit den Schätzen des Orients und Occidents erweiterte er die Lehren seines Meisters; während dieser sich allein mit der Moral beschäftigt hatte, verbreitete sich Plato über alle Regionen der menschlichen Kenntnisse. Zur Begründung seines Ruhmes trug viel sein rednerisches und poetisches Talent bei; man kennt den Ausspruch des Tullius: „Wenn die Götter in der Sprache der Menschen reden wollten, würden sie sich der des Plato bedienen."

77. Seine Schule nannte sich die akademische, weil er an einem Orte dieses Namens, in einem öffentlichen Garten, Akademie genannt, lehrte. Die Form seiner Erörterungen war der Dialog in der Weise des Sokrates und er bewahrte etwas von dem Grundsatz seines Meisters: Ich weiß nur, daß ich nichts weiß; er war höchst vorsichtig im Behaupten und prüfte mit Ruhe und Besonnenheit die entgegenstehenden Meinungen. Hieraus entsteht oft die Schwierigkeit, seine eigene wahre Meinung zu entdecken; denn man weiß nicht immer, ob er selbst einer Meinung beipflichtet oder sie der Verantwortlichkeit der Personen überläßt, die er in seinen Dialogen einführt.

78. Diese Schwierigkeit wird dadurch noch vermehrt, daß

er einen Theil seiner Lehren mit dem Schleier des Geheimnisses bedeckt, indem er die Pythagoräer nachahmte, welche eine besondere Erklärung für das Publikum und eine andere für die Eingeweihten hatten; hierdurch vermied er wenigstens, wenn er uns auch über viele Punkte im Dunkeln ließ, daß man ihn, wie Sokrates, zwang, seine Philosophie mit dem Schirlingsbecher zu bezahlen.

79. Ueber diese Dunkelheit haben sich Viele beklagt; unter Anderen Fontenelle, der überdies vorgab, in diesem Philosophen nicht wenige Widersprüche zu finden. Dies darf nicht auffallen, wenn man bedenkt, daß, wenn man schwankt oder zu schwanken scheint zwischen entgegengesetzten Lehren, es leicht vorkommen kann, daß sich in den Schriften eine gewisse Verschiedenheit findet, welche sich dem Widerspruche nähert. Noch vor dem französischen Philosophen, hat Cicero dem Plato denselben Vorwurf gemacht, obgleich durch den Mund des Epikuräers Vellejus: (de nat. Deor. lib. I.) „Jam de Platonis inconstantia longum esset disserere."

80. Wie viele Philosophen des Alterthums, nahm auch Plato die Ewigkeit der Materie an, erklärte aber die Bildung der Welt als das Werk einer unendlichen Intelligenz. Aus der Wichtigkeit, die er der Mathematik beilegte, geht hervor, daß er wohl einsah, wie wichtig sie für das Studium der Natur sei. Bekannt ist die Aufschrift auf der Thüre seiner Schule: „Hier tritt Niemand ein, der die Geometrie nicht kennt."

81. Die Unsterblichkeit der Seele wird in den Schriften Plato's mit Wärme und Beredsamkeit vertheidigt. Die Wirkung seiner Worte kann aus demjenigen entnommen werden, was uns Cicero über Cleombrotus von Ambracia erzählt, welcher, nachdem er das Buch des Plato, das von diesem Gegenstande handelt, gelesen, von solchem Verlangen nach dem künftigen Leben ergriffen wurde, daß er sich von einer hohen Mauer ins Meer hinabstürzte: Quem ait (Callimachus) cum ei nihil adversi accidisset, e muro se in mare abjecisse, lecto Platonis libro. (Tusc. lib. I, 34.) An einigen Stellen spricht er

von der Metempsychose oder Seelenwanderung, von welcher er in den Schulen des Orients und Italiens Kenntniß erhalten haben mag. Es ist zweifelhaft, ob dies seine eigene Meinung war oder nur eine der vielen Theorien, die er in seinen Dialogen in Scene setzt.

82. Die moralischen Lehren des Plato sind die des Sokrates; außer der Sanktion des Gewissens und seines göttlichen Ursprunges, deutet er hin auf Belohnungen und Strafen im künftigen Leben.

83. Die Seele wird nicht nur, nach Plato, nach dem Körper existiren, sondern sie existirte auch vor ihm; ihre gegenwärtigen Ideen sind nur Erinnerungen aus einem früheren Zustande, der ihrer Verbindung mit der organischen Materie vorherging.

84. Ohne selbst weder Skeptiker noch Idealist zu sein, konnte Plato Veranlassung geben, daß der Skepticismus und Idealismus in späterer Zeit sich entwickelte; der Skepticismus, weil in seinen Schriften sich bei allen Materien Gründe für und wider vorfinden, die in solcher Weise vorgetragen werden, daß es nicht immer klar wird, welchen er den Vorzug gibt; der Idealismus, weil er seine spiritualistische Ideologie bis auf den Punkt treibt, daß er zuweilen die Realität der Materie zu vergessen scheint. Um dies zu verstehen, müssen wir Kenntniß davon nehmen, was Plato unter dem Worte Ideen verstand.

85. Die Ideen im System des Plato waren keine bloße Species oder Begriffe der Intelligenzen; sie waren keine bloßen Typen, welche zur Formation der Dinge gedient, noch auch schwache, vorübergehende Wesen, die eine flüchtige Existenz hätten; im Gegentheil, die Ideen waren dasjenige, was es in der Welt Wirkliches, Nothwendiges, Absolutes gibt; sie waren zu gleicher Zeit Ursprung der Erkenntniß und der Realität, sie waren Typus und Ursache von Allem, was im Universum existirt.

86. In dieser Lehre entdeckt man eine außerordentliche Anstrengung gegen den Sensualismus, ein Verlangen, die

Wissenschaft in ein absolutes, nothwendiges, höheres Gebiet als die Phänomene der Sensibilität zu erheben und man erkennt einen hohen Schwung des Geistes darin, den festen, unveränderlichen, ewigen Theil zu bezeichnen, der in der Welt der Vernunft vorhanden ist. Aber je nachdem man diesen erklärt, kann er Veranlassung zu großen Irrthümern geben, und hier ist einer der Punkte vorhanden, wo allerdings Klarheit und Präcision in den Werken dieses Philosophen vermißt wird.

87. Die Lehre des Plato ist unbestreitbar, wenn sie sich darauf beschränkt, die Linie, oder, besser gesagt, den Abgrund zu bezeichnen, welcher die sinnliche Sphäre von der rationellen trennt, die Nothwendigkeit, ein absolutes Gebiet der Ideen anzunehmen, welches nicht aus den individuellen und zufälligen Phänomenen des Geistes entsteht, sondern vielmehr seine Regel und sein Kriterium ist. (Siehe Ideologie Kap. III. und XIII.) Sie ist gleichfalls unbestreitbar, wenn sie behauptet, daß die idealen Wahrheiten ein reales Fundament haben müssen, und daß die Nothwendigkeit der rationellen Welt nicht erklärt wird, wenn man für sie nicht eine höhere Quelle, als die individuellen Vernunften *) sucht. (Jbidem u. Fundam. d. Phil. Buch IV. Kap. 23 u. folg.). Dies ist wahr und gewiß; dies konnten Condillac und seine Schüler nicht umstoßen; die sensualistische Schule ist in der neueren Zeit ebenso wie in der alten besiegt worden; damals wie jetzt, hat der menschliche Geist es nicht zugegeben, daß ihm seine höchsten Prärogativen entrissen würden. Allein, wo sucht Plato die Nothwendigkeit, die Realität der Ideen, der Typen aller Dinge? In der göttlichen Intelligenz? Dann wäre seine Lehre wiederum unbestreitbar. In dem unendlichen Wesen findet sich der Grund, der Typus, die Ursache alles endlichen Seins, sowohl im idealen, wie im realen Gebiet; dort ist die Quelle, nicht bloß der Wirklichkeit, sondern auch der Möglichkeit. Nichts würde exi-

---

*) Man verzeihe diesen ungebräuchlichen Plural, welcher der Klarheit wegen hier nothwendig ist. A. d. U.

stiren, nichts würde intelligibel sein, nichts würde möglich sein, wenn Gott nicht existirte.

Wenn Plato die Ideen in diesem Sinne verstünde, dann könnte er wohl sagen, daß sie absolut, nothwendig, ewig, Typus und Ursache aller Dinge, Quelle aller Wahrheit und Realität seien; wenn er aber unter Ideen vom unendlichen Wesen verschiedene und unabhängige Dinge versteht, dann ist seine Theorie unhaltbar. Wie kann es irgend etwas Nothwendiges außer dem absolut nothwendigen Wesen geben? Wie kann es irgend etwas Reales, unabhängig von der unendlichen Realität, geben? Wie kann es ein Licht der Geister geben, unabhängig von der unendlichen Intelligenz? Wenn die Ideen absolut und nothwendig sind, dann ist jede von ihnen für sich allein Gott und Plato verfällt in einen idealen Polytheismus und muß sich genöthigt sehen, eine Menge von Göttern zuzugeben, die einander nicht untergeordnet, sondern alle nothwendig und unendlich sind.

Die von Gott unabhängige Subsistenz der Ideen scheint übrigens nicht übereinzustimmen mit seinen Lehren über den Ursprung der Welt. In der That: vorausgesetzt, daß er das Universum für das Werk der göttlichen Intelligenz hält, muß er zugeben, daß Gott in seinem Geiste die Ideen von dem hatte, was er that, wenn also Alles nach dem Muster der ewigen Typen gemacht wurde, von denen Plato spricht, dann waren diese Typen in dem göttlichen Geiste. Zu sagen, daß die Intelligenz Gottes selbst ihr Licht von den absoluten Ideen empfängt, indem diese als verschiedene Wesen betrachtet werden, denen sie sich conformirt, ist die ungereimteste aller Fiktionen; denn wenn wir in dem nothwendigen Wesen die Ideen finden, nach denen sie die Dinge macht, warum sollen wir dann für diese Ideen einen weiteren Ursprung suchen in etwas von dem nothwendigen Wesen Verschiedenen? Suchen wir die Nothwendigkeit? In dem nothwendigen Wesen haben wir sie ja. Suchen wir Fülle des Seins? Hier ist sie. Suchen wir unendliche Intelligenz? Hier finden wir sie. Suchen wir die Einheit, in der das Prinzip, der Ursprung und das Band aller

Wahrheiten sich findet? In dem nothwendigen Wesen ist sie vorhanden. Warum also über das unendliche Wesen hinausgehen und noch andere, von ihm unabhängige fingiren?

88. Die moralischen Theorien des Plato sind erhaben; es genügt zu bemerken, daß er die Tugend in die Nachahmung Gottes setzt. Nicht gleich glücklich ist er, wenn er zur Praxis übergeht; in seiner berühmten „Republik“ finden sich Dinge, welche schamroth machen; und seine Dialoge hat Jefferson Schmähschriften gegen Sokrates genannt.

89. Das schöne Ideal seiner Politik war das Aufgehen des Individuums in die Gesellschaft, welche er dann zur höchsten Vollkommenheit gelangt glaubte, wenn Alles gemeinschaftlich wäre, die Weiber nicht ausgenommen. „Der vollkommenste Zustand, sagt Plato, wird derjenige sein, in dem vollkommen und buchstäblich das alte Sprichwort sich erfüllt, daß unter Freunden Alles gemeinschaftlich ist. Wo immer es sich ereignet, oder einst ereignen wird, daß die Weiber, die Kinder, die Güter gemeinschaftlich sind, und alle Sorge angewendet wird, daß aus dem Leben der Menschen selbst das Wort Eigenthum verschwinde, und insoweit es möglich, auch dasjenige gemeinschaftlich ist, was die Natur dem Menschen zum Eigenthum gegeben, wie die Augen, die Ohren, die Hände, so daß alle Bürger gemeinschaftlich zu handeln, zu hören und zu sehen glauben, und Alle dieselben Sachen gemeinschaftlich billigen oder verwerfen und dieselben Schmerzen und Vergnügen empfinden, mit einem Wort, wo immer die Gesetze den Zweck haben, den Staat vollkommen eins zu machen, dort ist der Gipfel der politischen Tugend und können die Gesetze nicht mehr vollkommener sein. Dieser Staat, mag er der der Götter oder der Söhne der Götter sein, ist der Aufenthalt der vollkommensten Glückseligkeit (de legibus. lib. V.).“

90. Die Ideen des Plato über die Sklaverei und Alles, was die Organisation der Gesellschaft betrifft, tragen den Stempel seiner Zeit an sich und man wird unangenehm berührt, in den Schriften eines so ausgezeichneten Mannes gewissen Lehren

und Systemen zu begegnen. (Vergl. Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus in s. Bezieh. zur europ. Civilisation, 1. u. 2. Bd.)

XVIII.

Aristoteles.

91. Neben Plato verdient einen hervorragenden Platz sein ausgezeichneter Schüler Aristoteles. Er wurde geboren zu Stagira in Thrazien um 382 v. Ch. Sein Name verbindet sich mit dem Alexander des Großen, dessen Lehrer er war. Alexander pflegte zu sagen, seinem Vater verdanke er zu leben, seinem Lehrer, recht zu leben.

92. Aristoteles war zwanzig Jahre hindurch Schüler des Plato und dieser zeichnete ihn vor allen anderen Zöglingen aus; er kannte seine großen Talente und nannte ihn den Geist, die Seele seiner Schule. Sein außergewöhnliches Talent war nicht geeignet, ihn blindlings den Weg, den sein Lehrer gebahnt hatte, einschlagen zu lassen; er gründete eine neue Schule, die der Peripatetiker genannt, weil sie die Sitte hatten, auf und abgehend zu lehren an einem Orte, welcher Lyceum hieß.

93. Der Geist des Aristoteles war nicht poetisch, wie der des Plato; er neigte sich dem Positiven und Praktischen zu und liebte es demgemäß, die Mittelstraße zu halten. Seine Schriften sind gefeilt, elegant, ein Muster philosophischen Stiles, entbehren aber jenes begeisterten Schwunges, welcher Plato auszeichnet und ihn den Dichtern nähert. Vielleicht trug auch der Umstand dazu bei, den Geist und Stil des Aristoteles zu mäßigen, daß er lange Zeit an einem Hofe, inmitten des Geschäftslebens zubrachte; eine solche Realität schließt wenig Poesie ein. Wie dem auch sei, man bemerkt in den Werken des Aristoteles die beständige Combination der metaphysischen Speculation mit der Beobachtung; er erhebt sich in die Region der Ideen und erdenkt hier seine berühmten Kategorieen, verschmäht es aber nicht, auf die Erde herabzusteigen und die Naturgeschichte der

Thiere zu schreiben. Die Verschiedenheit dieser Werke gibt Zeugniß von dem Geist der Combination, welcher Aristoteles charakterisirt.

94. Wahrscheinlich hat kein älterer und neuerer Philosoph jemals einen solchen Einfluß ausgeübt, wie Aristoteles; denn schon zu seiner Zeit modificirte er in bedeutender Weise den Lauf der Ideen und bewahrte seinen Einfluß bis auf unsere Tage. Gleichwohl können wir mit Grund vermuthen, daß, wenn er heute aus dem Grabe aufstände, um seine Werke durchzusehen, er über große Veränderungen sich zu beklagen haben würde, die mit ihnen vorgenommen worden. Verstümmelt durch Staub und Moder, weil sie 130 Jahre lang verborgen gelegen, wurden sie zuerst wieder hergestellt und durchgesehen von Teyo Apellicon und später in Rom durch Tirannicus und Andronicus zur Zeit des Sylla, und wer ist im Stande, zu sagen, was fremde Hände hier hinzugesetzt und verändert haben, die vielleicht an sehr vielen Stellen entweder das Manuscript, weil es beschädigt war, nicht lesen konnten, oder es nicht verstanden wegen der Tiefe der in ihm niedergelegten Philosophie? Auch später noch mußte der Text im Verlauf von zwanzig Jahrhunderten gewiß manche Corruptionen erdulden. Ueber mehrere Werke, welche dem Aristoteles zugeschrieben werden, und die einige Kritiker für apokryph halten, sind gewichtige Zweifel vorhanden, und auf der anderen Seite fehlen uns einige seiner Werke, deren Andenken das Alterthum uns erhalten hat. Cicero citirt eine herrliche Stelle des Aristoteles über die Existenz Gottes, die sich gegenwärtig nicht in den Werken dieses Philosophen vorfindet.

95. Die Ideologie des Aristoteles unterscheidet sich sehr von der des Plato. Der Philosoph von Stagira nimmt keine eingebornen Ideen an und erklärt daher auch nicht die Erkenntniß als eine Erinnerung. Er stellt das Prinzip auf, daß alle unsere Erkenntnisse aus den Sensationen entstehen: nichts ist im Geiste, was nicht vorher im Sinne war: Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Bevor die Seele

Sensationen empfängt, betrachtet er sie als eine leere Tafel, auf der Nichts geschrieben steht: sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Gleichwohl ist Aristoteles kein wahrer Sensualist; sein Geist war zu erhaben, um sich mit der Philosophie eines Locke und Condillac zu begnügen.

Durch das Mittel der Sensationen wird in der Seele eine Aktivität geweckt, welche von ihnen unabhängig ist und einem höheren Gebiete als dem sinnlichen angehört; diese erhebt das durch die Sensationen dargebotene Material zur intellektuellen Sphäre und erzeugt die Ideen. Das Kriterium der Wahrheit ist nicht in den Sinnen, sondern im Verstande; die Regeln der intellektuellen Welt fallen nicht zusammen mit den sinnlichen Phänomenen. Jeder Sinn, für sich allein, bietet ein äußeres Objekt unter dem entsprechenden Gesichtspunkte dar; aber diese Gesichtspunkte sind, außerdem daß sie durch die Sphäre des Sinnes, der sie wahrnimmt, beschränkt sind, auch rein individuell; daher die Nothwendigkeit eines Receptaculums, wo diese Verschiedenheit der Eindrücke sich vereinigt und coordinirt. Dazu dient der Sinn, oder das allgemeine Sensorium, eine höhere Fähigkeit als die besonderen Sinne, und die so zu sagen, eine Verbindung dessen bildet, was diese einzeln darbieten. Aber durch diese Vereinigung ist man noch nicht zu rein intelligiblen Objekten gelangt, noch auch zur intellektuellen Perception der sensiblen Objekte; daher die Nothwendigkeit des Verstandes, einer Fähigkeit der Seele, welche uns die nicht sensiblen Dinge erkennen läßt und uns die intellektuelle Perception der sensiblen gibt. Diese reinen Begriffe betreffen unkörperliche oder körperliche Objekte, Realitäten oder Abstraktionen; es sind **die Ideen**, und sie unterscheiden sich wesentlich von den **Sensationen**. Es ist also ein sehr großer Unterschied zwischen der Theorie des Aristoteles und der der Sensualisten vorhanden. Diese sagen: „Alles, was in der Seele ist, ist Sensation, aktuelle oder durch das Gedächtniß reproducirte, primitive oder umgeformte; denken ist sinnlich wahrnehmen"; Aristoteles sagt: „Die Sensationen sind noth-

wendig, um die Aktivität der Seele zu wecken; aber diese Aktivität ist viel höher, als die sensitiven Fähigkeiten. Durch sie erkennen wir das Nicht-Sinnliche und nehmen intellektuell wahr das Sinnliche. Das Kriterium der Wahrheit ist nicht in den Sinnen, sondern im Verstande; die Regeln der intellektuellen Phänomene sind verschieden von denen, welche bei den sinnlichen gelten; der Sinn nimmt das Individuelle wahr, der Verstand das Allgemeine."

96. Aristoteles stimmt mit Plato darin überein, daß er die Ideen von den Sensationen unterscheidet und in jenen das wahre Objekt des Verstandes sieht; er geht aber nicht so weit, die Ideen in subsistirende Wesen zu verwandeln; er betrachtet sie als Produkte einer Aktivität, welche nach den Gesetzen der intellektuellen Ordnung thätig ist. Rücksichtlich der körperlichen Objekte sind die Sensationen die Materie und die Ideen (Begriffe) die Form; rücksichtlich der unkörperlichen sind die Sensationen nicht die Materie, sondern Phänomene, welche die intellektuelle Aktivität excitiren.

97. Die Verschiedenheit der allgemeinen Formen, welche die intellektuelle Aktivität erzeugt und auf die Objekte anwendet, kann auf gewisse Klassen zurückgeführt werden, welche Aristoteles Kategorieen nennt. Es sind zehn: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Aktion, Passion, Ort, Zeit, Lage und Zustand. Nach Aristoteles können sich nämlich über irgend ein Objekt folgende Fragen darbieten: Quid est, quantum, ad quid (refertur), quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo. Die diesen Fragen entsprechenden Ideen bilden die Kategorieen.

98. Ein Philosoph, der in solcher Weise die Ideen analysirte, mußte geneigt sein, die Gesetze des Verstandes zu untersuchen; daher kommt es, daß Aristoteles ein so tiefer und scharfsinniger Dialektiker war, indem er diese Kunst zu einer Höhe erhob, die sie in den früheren Schulen nicht erreicht hatte. Er betrachtete die Logik als das Instrument, das Organ

aller anderen Wissenschaften und beschäftigte sich sehr sorgfältig damit, die Natur und die Formen des Ratiociniums zu untersuchen, unter denen die erste Stelle der Syllogismus einnimmt. Nach Aristoteles sind in uns zwei Arten des Erkennens vorhanden, eine unmittelbare und eine mittelbare; die erstere bezieht sich auf die Prinzipe und Axiome, jene unbeweisbaren Wahrheiten, denen der Geist zustimmt, ohne eines Beweises zu bedürfen; die zweite hat zum Objekt die mit den Axiomen verbundenen Wahrheiten, deren Verbindung mit ihnen sich uns nicht auf den ersten Blick darbietet, sondern die wir mittelst eines Ratiociniums (Schlusses) hervorziehen müssen. Dieser bildet sich aus Urtheilen, welche ihrerseits aus Ideen sich zusammensetzen. So analysirt Aristoteles die Urtheile und die Ideen, um zur vollkommnen Erkenntniß des Schlusses zu gelangen. Da die Worte eine so innige Beziehung zu den Ideen haben, so vernachlässigte der tiefe Dialektiker diesen wichtigen Gegenstand nicht; er untersuchte den Ausdruck der Ideen und der Urtheile in dem Terminus und den Propositionen (Sätzen). So bildet die Logik des Aristoteles ein vollständiges wissenschaftliches Ganze, dessen geistreiches Gewebe alle Philosophen, die nach ihm kamen, nicht umhin konnten zu bewundern. Welches Urtheil man auch von ihrer praktischen Nützlichkeit hegen mag, immer muß man zugeben, daß sie ein Monument ist, das dem menschlichen Verstande Ehre macht, und daß sie mächtig beigetragen hat zu den ideologischen Fortschritten.

99. Die Cosmologie des Aristoteles ist gleichfalls ein innig zusammenhängendes System, obgleich es in verschiedener Hinsicht Vieles zu wünschen übrig läßt. Sein beobachtender Geist konnte sich nicht begnügen mit den idealistischen Theorieen des Plato und sein hohes Genie konnte nicht befriedigt werden durch die mechanischen Beschreibungen des Demokrit; er nahm also weder mit dem Letzteren die atomistische Combination an, noch behauptete er mit dem Ersteren, daß die Körperwelt ein Bild der Ideen sei, in denen allein die wahre Realität vor-

handen. Er stellte die Begriffe von **Materie** und **Form** auf und suchte durch dieselben die Welt zu erklären.

100. Die **Materie** ist nach Aristoteles nicht eine Verbindung von Atomen, und die Form nicht die Disposition derselben im Raume; wenn dies seine Theorie wäre, so würde sie mit der des Demokrit zusammenfallen. Die Materie für sich allein ist nicht der Körper, sondern ein Prinzip, das in allen Körpern vorhanden; sie hat keine Aktivität, ist vielmehr eine allgemeine Potenz, alle Formen zu empfangen. Die Materie existirt, aber nicht allein, sondern insofern sie mit der Form vereinigt ist, welche ihr den Akt gibt, und mit ihr verbunden, constituirt sie die Natur. Die **Form** ist dasjenige, was die Materie aktivirt, welche, indem sie sich mit ihr vereinigt, ihr das Sein und die Art des Seins gibt; die Form existirt nicht getrennt von der Materie; an sich ist sie nichts weiter als der Akt der Materie, deren sie bedarf als einer Unterlage, eines Substrates, worin sie sitzt und der sie ihre Aktualität mittheilt. Dies ist dasjenige, was man substanzielle Form (forma substantialis) nennt zum Unterschiede von den accidentellen Formen, welche in einer gewissen Disposition der Theile bestehen, oder in anderen Modificationen, welche nicht die innere Natur des Körpers betreffen. Die Erde, combinirt mit anderen Elementen, gibt eine Pflanze, diese verwandelt sich in Holz, dieses in Kohle und diese in Asche; der gemeinschaftliche Gehalt, das Substrat, welches successiv durch die Naturen der Erde, der Pflanze, der Kohle, der Asche hindurchgeht, ist die Materie; der Akt, welcher dieser Potenz die Natur der Sachen gibt, in die sie sich verwandelt, ist die substanzielle Form. Das Resultat dieses Aktes ist der Körper. Ohne daß die Natur des Holzes alterirt wird, ist es fähig, die Form einer Bank, eines Tisches, eines Sessels zu empfangen; ohne daß seine Natur sich verändert, kann es in Ruhe oder in Bewegung, feucht oder trocken, warm oder kalt sein; diese Modificationen heißen Accidenzen, oder accidentelle Formen, im Unterschiede von der substanziellen Form, welche eine neue Natur mit sich bringt.

101. Diese Theorie ist weniger idealistisch als die des Plato und weniger mechanisch als die des Demokrit. Aristoteles macht aus den Formen nicht Ideen, die durch sich selbst subsistiren, betrachtet aber auch die Körper nicht als einfache Verbindungen von Theilen. Der Unterschied unter ihnen entsteht nicht aus dem einer idealen Form, die, von ihnen getrennt, durch sich subsistirt; aber ebenso wenig aus der verschiedenen Art der Stellung der Atome. Die Körper unterscheiden sich, auch bei der Annahme, daß die Theile identisch disponirt sind, durch ihre besonderen Wesenheiten, welche aus der respektiven substanziellen Form resultiren.

102. Als in Europa die atomistische oder Corpuscular-Philosophie wiederauflebte, wurde das System des Aristoteles sehr lächerlich gemacht; gleichwohl haben Reflexion und Erfahrung gelehrt, daß die Welt auch durch die verschiedene Position der Atome nicht erklärt wird. Schon Leibnitz bemerkte, daß die mechanischen Theorieen für die Bedürfnisse der Physik nicht ausreichen, und in unserer Zeit ist, weit entfernt, daß die Corpuscular-Philosophie an Boden gewinnt, eine entschiedene Hinneigung zu den dynamischen Theorieen vorhanden, welche, auf die Spitze getrieben, zum Idealismus führen.

103. Aus der Verbindung der Form mit der Materie entstehen die Körper, aber unter diesen ist ein Unterschied vorhanden: die einen sind primitive, die anderen zusammengesetzte; jenes sind die Elemente, dieses ihre Resultate. Der Elemente sind vier: Wasser, Luft, Erde und Feuer. Die Erde und das Wasser sind passive, die Luft und das Feuer aktive Elemente. Alle sublunarischen Körper bilden sich aus der Combination dieser vier Elemente; für die himmlischen aber ist ein höheres Element nothwendig, aus welchem die Gestirne bestehen.

104. Nach Aristoteles ist die Welt ewig, nicht blos in Bezug auf die Materie, sondern auch in Bezug auf die Form, obgleich abhängig von Gott in ihrer Bewegung.

105. Die menschliche Seele ist verschieden von den Körpern; Aristoteles nennt sie entelechia, welches griechische

Wort nach Cicero beständige, ununterbrochene Bewegung bedeutet; quasi quandam continuatam et perennem motionem. (Tusc. lib. I.) Es scheint, daß Cicero, der mit der griechischen Sprache so vertraut war und den Vortheil hatte, sie als eine lebende zu kennen, den wahren Sinn des Wortes entelechia verstehen mußte; gleichwohl glauben das viele Kritiker nicht, und meinen, es bedeute nicht Bewegung, sondern eine Sache, welche das Ende, der Zweck ist, Finalität; so daß nach ihnen Aristoteles sagen wollte, die Seele sei ein vollendetes, vollständiges Wesen, Ende, Zweck des Körpers, und leite seinen Organismus. Wie dem auch sei, soviel ist gewiß, daß Aristoteles die Seele für ein vom Körper verschiedenes Wesen hielt, nicht für das Resultat seines Organismus, sondern für das Prinzip desselben; die Materie gibt ihr Nichts, empfängt aber von ihr Alles.

106. Nahm Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele an? Von vorn herein kann man versichern, daß nach den Lehren dieses Philosophen der Tod des Körpers nicht den der Seele einschließt, denn er betrachtete diese nicht als Resultat des Organismus, sondern als Prinzip desselben. Doch dies genügt nicht, um die Wahrheit sicher zu stellen, und es scheint, daß die Meinung des Philosophen über diesen Punkt nicht ganz deutlich ist. Einige behaupten, Aristoteles habe die Persönlichkeit der Seele nur für dieses Leben zugegeben; nach demselben habe er geglaubt, daß sie aufgehe in einen gewissen allgemeinen Geist, wie der Wassertropfen in den Ocean. Diese Erklärung scheint mir eines so eminenten Geistes unwürdig zu sein; doch lehrt die Erfahrung, daß die Vernunft, sich selbst überlassen, zuweilen auf die größten Abwege geräth.

107. Am Ende seines Lebens wurde Aristoteles als der Impietät verdächtig verfolgt und er mußte als Flüchtling außerhalb seines Vaterlandes sterben. Man kann leicht ermessen, daß ein Geist, wie der des Aristoteles, mit dem heidnischen Götzendienst sich nicht begnügen konnte; mit Ungerechtigkeit aber würde man ihn des Atheismus beschuldigen. Man weiß,

daß er die Existenz Gottes aus der Nothwendigkeit einer ersten bewegenden Ursache bewies; und wenn er sich auch nicht immer mit hinreichender Klarheit ausdrückt, so ergibt sich doch aus seinen Werken, daß er Gott als ein nothwendiges, intelligentes, vom Universum verschiedenes Wesen, und als die Ursache der Bewegung betrachtete. Wenn wir seine Werke vollständig besäßen, würden wir seine Meinung mit größerer Gewißheit kennen; aus einer kostbaren Stelle derselben, welche uns Cicero aufbewahrt hat, geht hervor, daß die Ideen des Aristoteles über Gott, als Ordner und Regierer der Welt, sehr klar und bestimmt waren. Folgendes sind seine Worte: „Wenn es unter der Erde Menschen gäbe, welche in bequemen und prächtigen Wohnungen, geziert mit Statuen und Bildern und versehen mit Allem, was diejenigen zu genießen pflegen, welche für glücklich gehalten werden, gelebt hätten und die, ohne jemals auf die Oberfläche der Erde gekommen zu sein und von den Göttern sprechen gehört zu haben, plötzlich auf diese Erdoberfläche kämen, wo wir weilen, — sie würden beim Anblick der Erde, des Meeres, des Himmels, der Größe der Wolken, der Kraft der Winde, der Pracht und Schönheit der Sonne, ihrer wirksamen Kraft, der Ergießung ihres Lichtes über das Firmament, und in der Nacht des mit Sternen besäeten Himmelsgewölbes, der Phasen des Mondes, der bald wächst, bald abnimmt und aller jener periodischen, geordneten, beständigen und unveränderlichen Bewegungen, — sie würden beim Anblick eines solchen Schauspiels ohne allen Zweifel sagen, daß es Götter gibt, und daß die Welt das Werk der Götter ist." (De Nat. Deor. lib. II.)

XIX.

Die Cyniker.

108. Die Schulen des Plato und Aristoteles waren nicht die einzigen, welche aus der durch Sokrates hervorgerufenen intellektuellen Bewegung entstanden. Wir sehen es nach diesem

Philosophen von Sekten wimmeln, wie es von dem vorwitzigen und disputirsüchtigen Charakter der Griechen nicht anders zu erwarten war. Einige dieser Schulen kann man nicht als aus den Lehren des Sokrates entsprungen betrachten; denn sie stehen mit ihnen in absolutem Widerspruch; alle aber sind in gewisser Weise Töchter des neuen Impulses, der dem griechischen Geiste durch diesen außerordentlichen Mann mitgetheilt wurde.

109. Diejenigen, welche sich in der Uebertreibung des Prinzips des Sokrates vor allen Anderen auszeichneten, waren die Cyniker. Ihr Stifter, Antisthenes, fing an einem Orte zu lehren an, welcher Cynosarges hieß, oder „Tempel des weißen Hundes"; von diesem nannte man sie Cyniker, Hündische; ein Name, den sie übrigens sich auch verdienten durch ihre beißende Zunge und ihre schamlosen Gewohnheiten.

110. Sokrates hatte behauptet, das höchste Gut sei die Tugend; ihr müsse alles Andere nachgestellt werden; aber sein Schüler Antisthenes übertrieb oder entstellte vielmehr diese Wahrheit dahin, daß er sagte, der Mensch müsse um gar nichts Anderes, als um die Tugend sich bekümmern und alles Andere verachten, mit Einschluß der Rücksichten des Wohlanstandes. Er fing damit an, sich schlecht zu kleiden; ließ sich den Bart wachsen und begann, mit Krückenstock und Ranzen bewaffnet, das philosophische Leben. Sein Schüler Diogenes schlug seinen Wohnort in einer Tonne auf, woselbst er den Besuch Alexanders des Großen empfing. Auf dessen Frage, was er von ihm begehren wolle, antwortete er: „Nichts, als daß du dich entfernst und mir nicht den Sonnenschein nimmst."

111. Wer zweifelt daran, daß der Mensch lieber Alles, als die Tugend verlieren müsse; daß die Reichthümer, die Ehren, die sinnlichen Vergnügungen verächtliche, unserer Liebe unwürdige Objekte sind? Aber hieraus zu schließen, wie die Cyniker, daß unsere Häuser ein Faß, unsere Trinkgeschirre die Hände sein müssen, daß wir zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse auf die gesellschaftlichen Beziehungen zu verzichten haben, ist eine durch die Tugend nicht vorgeschriebene Ueber-

treibung. Diese kann allerdings, auf einen hohen Grad erhoben, zu einer heroischen Entsagung, zu absoluter Armuth, zu Entbehrungen und Opfern aller Art führen; aber niemals überschreitet sie die gebührenden Gränzen oder vergißt auf das, was die Klugheit und Schicklichkeit fordert; eine unkluge und indecente Tugend wäre keine Tugend.

112. Unter den cynischen Uebertreibungen verbarg sich ein tiefer Hochmuth; die Eitelkeit, welche aus der Verachtung von Allem entsteht, ist eine gefährliche Eitelkeit. Ein sehr wahres Wort hat derjenige gesprochen, der zu dem in zerrissenem Gewande einherstolzirenden Philosophen sprach: „Aus den Löchern deines Kleides sieht die Eitelkeit heraus."

113. Die systematischen Uebertreibungen führen zur Narrheit. Die Cynische Schule fand einen weiteren Träger in Crates, welcher alle seine Güter verkaufte und unter die Armen vertheilte und hierdurch ein schönes Beispiel von Uneigennützigkeit gab; setzte sich dann fort in Metrocles und endigte in Menippus und Menedemus. Dieser letztere lief durch die Straßen und schrie, er sei aus der Unterwelt gekommen, um das Leben der Menschen zu beobachten und von ihren schlechten Thaten den Göttern der Unterwelt Nachricht zu bringen.

XX.

Die Cyrenäische Schule.

114. Aristipp, der unwürdige Schüler des Sokrates, aber würdige Vorgänger des Epikur, gründete die Schule von Cyrene, die Cyrenäische genannt. Nach dieser findet sich das einzige Kriterium der Wahrheit in den inneren Erregungen. Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant esse criterii. (Cic. I. Acad. lib. II. §. 46.) Der Ursprung unserer Erkenntnisse ist die Sensation; der Zweck des Menschen ist die Glückseligkeit, und diese besteht in dem Vergnügen. Aristipp war reich und wandte seine Reichthümer dazu an, sich ein seiner Philosophie entsprechendes Leben zu verschaffen. Während er keinen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen zugab, suchte

er einzig die Genüsse. Ein solches Beispiel war ansteckend; seine leichte und klare Theorie scheint in seinem eigenen Hause Wurzel geschlagen zu haben; hier entstand der Hedonismus oder die Vergnügungslehre, welche systematisch durch seinen Enkel erklärt wurde, den seine eigene Mutter Arete, die Tochter des Aristipp, darin unterrichtet hatte.

115. Allen Lehrern, welche das Vergnügen für das höchste Gut erklären, ist daran gelegen, daß es keinen Gott gibt, und sie endigen damit, ihn zu läugnen. Es ist also nicht zu verwundern, daß die Schüler des Aristipp in den Atheismus verfielen. Aus dieser Schule ging Theodor von Cyrene, der Atheist genannt, hervor.

116. Gleichwohl dürfen wir nicht schließen, daß alle Philosophen von Cyrene sich bis zu diesem Punkte verirrten; Aristipp, ihr Begründer, war ein Schüler des Sokrates, und die Irrthümer des Schülers konnten nicht plötzlich alle Lehren des Meisters vernichten.

117. Hegesias wird zu den Anhängern der cyrenäischen Schule gezählt; aber dieser Philosoph mußte durch den Hedonismus seiner Lehrer wenig befriedigt worden sein, da er die Uebel dieses Lebens und die Vortheile des Todes mit so lebhaften Farben malte. Man sagt, der König Ptolemäus habe ihm verboten, hiervon in den Schulen zu reden, weil in Folge seiner Lehren sich viele selbst umbrachten. Cicero erzählt hierüber: A malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus; hoc quidem a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere: quod multi his auditis mortem sibi ipsi conscisserent. (Tusc. lib. I. §. 34.)

XXI.

Schulen von Elis und Eretria.

118. Phaedon von Elis gründete die sogenannte Eleische Schule. Er war ein Schüler des Sokrates, dessen Lehren er ausbreiten half. Ihm folgte Plistanus und diesem Mene-

demus von Eretria, welcher die Sekte der Eretriäer gründete, die das höchste Gut in die Erkenntniß der Wahrheit setzte und die Lehre des Herillus erweiterte. A Menedemo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci apellati; quorum omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur, Herilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius. (Cic. I. Acad. §. 42.)

XXII.

Schule von Megara.

119. Die Schule von Megara wurde gegründet durch Euklides, der nicht verwechselt werden darf mit dem berühmten Geometer, der ein Jahrhundert später denselben Namen trug. Er war ebenfalls ein Schüler des Sokrates, und zwar selbst mit Gefahr seines Lebens. Man erzählt, daß, während es den Bewohnern von Megara bei Todesstrafe verboten war, nach Athen zu kommen, Euklides gleichwohl jede Nacht in Frauenkleidern dorthin ging. Die Liebe zur Philosophie verwandelte sich aber bald in Streitsucht; die Kunst der Dialektik, die wir in Elea entstehen gesehen haben, artete in Megara in Spitzfindigkeit aus. Die Philosphen dieser Stadt waren darin so ausgezeichnet, daß sie sich den Beinamen der Zänker erwarben.

XXIII.

Die Pyrrhoniker.

120. Wer hätte es glauben sollen, daß der Skepticismus aus der Idee der Tugend sich entwickeln könnte? Dies war nichts desto weniger der Weg, auf dem Pyrrho von Elea zu einer so traurigen Verirrung gelangte. Er fing damit an, die Wichtigkeit der Tugend hervorzuheben und die Nothwendigkeit, sich ihr ausschließlich zu widmen und unnöthige Untersuchungen bei Seite zu lassen, die nicht zur Erkenntniß der Wahrheit führen können. Es finden sich in dieser Lehre die

beiden Grundsätze des Sokrates: 1) die Tugend ist das höchste Gut; und 2) ich weiß nur, daß ich nichts weiß. Aber Pyrrho urgirte vor allem den letzteren und suchte ihn durch seine Dialektik zu stützen, bemerkte aber nicht, daß er durch Untergrabung aller Wahrheit auch alle Tugend untergrub, da die Tugend ja auch eine große Wahrheit ist. Doch der Philosoph war in sein System verrannt, und die Eigenliebe geht nicht leicht zurück; er ließ also die Consequenzen seiner Prinzipe gelten; in den Ruin der Wahrheit verwickelte er auch die Tugend und endigte damit, Alles zu läugnen. Welches war nun seine Lehre über die menschliche Lebensweise? „Es ist schwer," sagte er, „sich gänzlich der Natur zu entäußern," und so ließ er als einzige Regel bestehen, der Natur angemessen zu leben. Was folgte hieraus? Wenn es keine absolute Wahrheit gibt, so gibt es keine Moral; Alles ist nur Schein und unter diesem nimmt der sinnliche die erste Stelle ein. Von da bis zur Theorie des Vergnügens ist nur ein Schritt. Eine Philosophie also, die mit einer Uebertreibung der Moral anfing, endete mit dem Schlamme der Verworfenheit.

121. Der Skepticismus, dessen Wiege wir in Elea gefunden haben, entwickelte sich in der Schule des Pyrrho und seines Schülers Timon, von dem man erzählt, er habe zehn Argumente erdacht, um jede Wahrheit zu bekämpfen, oder zehn Motive des Zweifels. Wir werden später noch die Verzweigungen dieser Schule wieder finden, die wir bei den ersten Eleatikern entstehen sahen (XV), und die wir bis auf unsere Tage fortdauern sehen werden.

XXIV.

Die Epikuräer.

122. Die Cyrenäische Lehre trug ihre Früchte; der Hedonism des Aristipp corrumpirte wie ein vergifteter Saame die Philosophie. Sein berühmtester Verbreiter ist Epikur, der um das Jahr 300 vor Christus lebte.

123. Die Philosophie des Epikur fand viele Anhänger. Natürlich; sie war bequem. Das Verdienst dieses Philosophen ist gering; wenn er sich an den Verstand gewendet hätte, so wäre er nicht im Stande gewesen, eine Schule zu gründen; aber wem gelänge dies nicht, der den Leidenschaften schmeichelt?

124. Epikur, der auf die Sinne ein so großes Gewicht legte, war gleichwohl in den physischen Wissenschaften sehr unwissend: totus alienus. (Cic. de fin. lib. I.) Er folgte dem Demokrit in der Theorie der Atome; aber indem er sie verbessern wollte, verschlechterte er sie; ut ea quae corrigere vult, mihi quidem depravare videatur. (Ibid.) Derjenige konnte natürlich kein guter Physiker sein, der die Geometrie verachtete und seinem Freunde Polienus rieth, dieselbe zu vergessen. (Ibid.) Er rühmte sich, keinen Lehrer gehabt zu haben; um unwissend zu sein, ist dies nicht nöthig.

125. Die Logik des Epikur war keine Wissenschaft, sondern eine bloße Verbindung von Regeln: canones; deßhalb nannte er sie nicht Dialektik, sondern Kanonik. Da er nichts weiter als Sensationen annahm, so beschränkte sich seine Logik darauf, diese zu regeln. Das Kriterium der Wahrheit setzte er in die Sinne; Epikur kennt kein intellektuelles Gebiet.

126. Zuweilen sprach er von den Göttern; bei einem solchen Philosophen aber ist diese Sprache Ironie. Es gibt für ihn nichts als Materie und Bewegung; alles Uebrige ist Nichts. Er läugnete die Götter in der That und ließ sie bloß in seinen Reden unangefochten: re tollens, oratione relinquens Deos. (De nat. Deor. lib. I.)

127. Uebrigens trug Epikur ausdrücklich Sorge, die Providenz der Götter zu läugnen, für den Fall, daß sie existirten. „Ein ewiges und glückseliges Wesen hat kein Leiden und verursacht es nicht; in ihm ist weder Zorn noch Liebe.“ (Cic. de fin. lib. I.) Aus dieser Lehre läßt sich leicht abnehmen, worauf sich nach Epikur das künftige Leben reduzirt: auf Nichts; der Tod ist das Ende von Allem.

128. Die Moral des Epikur entspricht der Metaphysik,

das Gebäude der Grundlage. Für ihn ist das Gut das Vergnügen, das Uebel der Schmerz; das erstere genießen und vor dem letzteren fliehen, dies ist seine ganze Moral. Die Ideen von Ehrbar, Unehrbar, Erlaubt, Unerlaubt, Pflicht, Tugend, Laster verwandeln sich in Worte ohne Sinn. Der Philosoph gebraucht sie zuweilen, und es scheint sogar, als wollte er das Abstoßende seiner Lehren durch Lob, das der Tugend gespendet wird, verhüllen; aber bald vergißt er auf seine Absicht, und fällt an den Ort, wohin er gehört, in den Koth.

129. Was liegt daran, die Mäßigkeit zu empfehlen, wenn diese Empfehlung keinen andern Zweck hat, als das Vergnügen selbst? Der Epikuräer sagt: „Genießet mit Mäßigkeit, damit ihr länger und besser genießen könnet;" und der Unmäßige wird sagen: „Wenn es keine andere Regel als das Vergnügen gibt, so will ich seine Quantität und Qualität so berechnen, wie es mir zusagt", und es ist zu fürchten, daß Viele, auch wenn sie einsehen, daß sie durch ihre Ausschweifungen sich das Leben abkürzen, sich auf die bekannte Phrase berufen: brevis et bona. Auch bei der Voraussetzung, daß es Epikur gelingt, einen Weisen nach seiner Art zu bilden, so wäre der Typus seiner ideellen Vollkommenheit: ein guter Rechenmeister in Allem, was die Gesundheit und die Annehmlichkeiten des Lebens betrifft; die eminent moralischen Menschen wären dann die Gesündesten und Wohlgenährtesten. Epicuri de grege porcos nannten sie mit Recht die Alten.

130. Der vertrauteste Freund des Epikur, sein bevorzugter Schüler, war Metrodorus. Dieser ereiferte sich, wie uns Cicero erzählt, gegen seinen Bruder Timocrates, weil dieser daran zweifelte, daß alle Glückseligkeit im Bauche zu suchen sei; quod dubitet omnia, quae ad beatam vitam pertinent, ventre metiri. (De nat. Deor. lib. I. §. 40.) Zur Schande der Epikuräischen Schule hat sich in den Werken des Plutarch ein Fragment des Briefes erhalten, auf den Cicero hier anspielt. „O, wie genieße ich, welche Ehre für mich, von Epikur die Art und Weise gelernet zu haben, den Bauch zu befriedigen; denn in

Wahrheit, o Timocrates, das höchste Gut des Menschen besteht im Bauche." Wer solche Dinge an seinen Bruder schrieb, wie wird der sich ausgedrückt haben, wenn er frei unter seinen Freunden sich aussprechen konnte?

131. Der große Römer war über diese Lehre indignirt; seine erhabene Seele konnte sie nicht dulden, und da er überdies Zeuge war, welche Verheerungen sie in den Sitten anrichtete, erschöpft er gegen sie alle Schätze seiner Beredsamkeit; um sich eine Idee von Epikur und seinem Systeme zu bilden, muß man nothwendig Cicero lesen. Diese pestartige Lehre mußte zum Verfalle Roms wesentlich beitragen, denn wir wissen aus Cicero, daß das Bildniß des Epikur auf Gemälden, auf Trinkgeschirren und selbst auf Ringen bei seinen Zeitgenossen sich fand. Cujus imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in annulis habent. (De fin. lib. V.)

132. Der praktische Epikuräismus ist das Werk der Leidenschaften; der theoretische ist ein Dienst, den der Verstand ihnen leistet; dies ist der Grund, warum wir ihn in neuerer Zeit wieder aufblühen sahen.

XXV.

Die Stoiker.

133. Die stoische Schule, gegründet durch Zeno von Citium, die ihren Namen von der Säulenhalle (stoa) empfing, wo dieser lehrte, ist berühmt geworden durch die Strenge ihrer Moral. Sie adoptirte die Rauheit der Cyniker, aber ohne ihre Unverschämtheit. Zeno war ein Schüler des Cynikers Crates, bildete sich aber später in der Schule von Megara unter Stilpo und in der Platonischen, wo er zuerst Xenocrates und später Polemon hörte.

134. Nach den Stoikern ist die Tugend das einzige Gut und das Laster das einzige Uebel. Die Tugend ist die Glückseligkeit, das Laster die Unglückseligkeit. Die Tugend ist Weisheit, das Laster Thorheit. Der Weise oder Tugendhafte, was

bei ihnen dasselbe bedeutet, ist glücklich, wie sehr er auch immer unglücklich zu sein scheint; und wenn man ihn auf die Folter spannt, ihn in den Stier des Phalaris steckt, ihm Glied für Glied vom Leibe reißt, wird er glücklich bleiben; sein Glück kann nie gestört werden; die Menschen vermögen nichts gegen ihn; sein Bewußtsein ist der Himmel. Wohl gibt es in der Welt außer der Tugend und dem Laster noch andere Dinge, welche gut oder bös zu sein scheinen; aber die Stoiker, fürchtend, sich zu beflecken, gaben ihnen nicht diese Namen, sondern nannten sie nur des Vorzugs oder der Nachsetzung werth (praeponenda vel postponenda); die Namen Gut und Uebel behielten sie allein der Tugend und dem Laster vor.

135. Der Weise der Stoiker ist eine Art von leidensunfähigem Wesen, das Nichts stören oder beunruhigen kann. Er hat Alles und kann Nichts verlieren, kennt also die Furcht nicht; die Leidenschaften, welche in den übrigen Menschen sich erheben, hält der Weise gefesselt, stets und bei jeder Gelegenheit, im Glück wie im Unglück. Die Familie geht zu Grunde, die Freunde sterben, das Vaterland wird bedrängt, die Welt geht aus ihren Angeln: der Weise bleibt heiter. Die Freude ergötzt sich, die Fröhlichkeit jubelt, der Schmerz seufzt, die Traurigkeit stöhnt, die Furcht wird bestürzt, der Schrecken erstarrt und verstummt: der Weise bleibt unverändert. Wo ist dieser Mensch zu finden? Bei den Alten finden wir ihn nicht; er ist ein ideales Wesen, der Typus der Vollkommenheit; nichts weiter.

136. Welches waren die Lehren, auf welche sie eine solche Tugend zu stützen suchten? Es ist zu bedauern, daß so schönen und edlen Gefühlen keine haltbare Theorie zu Grunde lag. Welches war der Gott der Stoiker? Das Feuer; eines der vier Elemente. Was war die Seele nach ihnen? Ein Funke des Feuers. Welchen Bedingungen ist die Ausübung ihrer Thätigkeit unterworfen? Der Nothwendigkeit. Sie nahmen das blinde Fatum an, und läugneten die Freiheit des Willens. Welche Zukunft erwartet uns? Die Seele stirbt entweder schon mit

dem Körper oder lebt nur eine lange Zeit hindurch, nach Art der Krähen, wie Cicero witzig bemerkt. (Tusc. lib. I.)

Mit einem körperlichen Gott also, einer materiellen Seele, ohne Freiheit und zukünftiges Leben, wollten sie eine so strenge Moral begründen; es wäre nicht schwerer gewesen, eine egyptische Pyramide auf einen Sandhaufen zu bauen.

137. Der Stoicismus dauerte noch eine Zeit hindurch, nachdem schon die christliche Religion auf Erden erschienen war; Epiktet, Seneca, der Kaiser Mark Aurel waren Stoiker. Nach dem, was aus jener Periode von den Schriften der Stoiker uns übrig geblieben, scheint es, daß der Stoicismus sich auf eine höhere Stufe erhoben. Welches war die Ursache? Ohne Zweifel der Einfluß des Christenthums. Damals wurden in der ganzen römischen Welt bereits die Evangelien und die übrigen Bücher des Neuen Testamentes gelesen und Athenagoras und der heil. Justinus richteten an die Kaiser ihre Apologieen der christlichen Religion. Villemain hat in seinem Werke über die stoische Philosophie und das Christenthum beachtenswerthe Bemerkungen gemacht, welche diese Wahrheit bestätigen. (Melanges tom. II.)

138. Die Cosmologie der Stoiker beschränkte sich auf die Erklärung der Welt durch die Thätigkeit des Feuers. Eine passive Materie, und das Feuer, welches Bewegung, Thätigkeit, Leben gibt: dies erklärt nach ihnen Alles. Doch haben sie hierin nicht einmal das Verdienst der Neuheit; wir haben dieselben Meinungen schon bei früheren Schulen gefunden.

139. Ihre Ideologie war ihren materialistischen Prinzipen entsprechend; da es nichts Anderes als Körper gibt, so gibt es auch keine andere Intelligenz als die Sensation; alle Aktivität der Seele richtet sich auf diese und kann über sie nicht hinausgehen, weil es außer ihr Nichts gibt.

Gleichwohl bildet sich die Seele, indem sie mit dem durch die Sensation dargebotenen Material sich beschäftigt, verschiedene Klassen der Erkenntniß; ihre Grade erklärte Zeno durch Gesten. Er öffnete die Hand und zeigte ihre innere Fläche, diese war

ihm das Symbol der Vorstellung: visus. Er krümmte ein wenig die Finger und stellte dadurch die Zustimmung dar: assensus. Er schloß endlich die Hand und zeigte die Faust, dies war der Ausdruck des Begreifens: comprehensio. Mit der linken Hand endlich ergriff er die geschlossene Faust der rechten und drückte sie fest; hierin war das Symbol der Wissenschaft, des Erbtheiles des Weisen, gegeben. (Cic. I. Acad. lib. VI.)

140. Die Methode der Stoiker war dunkel und spitzfindig, wie die eines Menschen, der Knochen vom Fleisch entblößt oder Dornen mit der Nadel ausreißt: nec more hominum acu spinas vellentium, ut Stoici, nec ossa nudantium. (Cic. de fin. lib. IV.)

141. Ihre Logik war voll von Spitzfindigkeiten; indem sie sich nur mit demjenigen beschäftigten, was sich auf das Disputiren bezog, vergaßen sie auf die erfinderische Seite.

142. Die Schüler des Zeno stimmten nicht immer mit einander überein; sie bekannten sich oft zu entgegengesetzten Meinungen, die wir hier nicht auseinander zu setzen brauchen. In dieser Schule zeichneten sich aus: Perseus, Ariston, Herillus, Cleanthes und vor Allem Chrysipp, der die Säule des Portikus genannt wurde.

143. Die Stoiker waren in der Redekunst nicht glücklich. Zeno war so kalt, daß er fähig war, das Feuer in jedem auszulöschen, der welches besaß: restinguet citius, si ardentem acceperit. (Cic. de finib. lib. IV.) Cleanthes und Chrysipp schrieben Werke über die Redekunst; über das des Chrysipp bemerkt Cicero witzig: „Wenn Jemand lernen will, zu schweigen, so muß er dieses Buch lesen.“ Si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat. (Ibid.)

XXVI.

Die neue und die neueste Akademie.

144. Wir haben bereits gesehen, daß die Schule des Plato den Namen der Akademie erhielt; mit demselben Namen aber wurden auch noch andere bezeichnet. Man unterschied eine alte,

mittlere und neue, oder alte, neue und neueste Akademie, mit Rücksicht auf drei verschiedene Epochen.

145. Die alte Akademie beginnt mit Plato, oder vielmehr mit Sokrates, der zuerst die Methode anwendete, pro et contra zu disputiren, im Behaupten höchst vorsichtig war und nur das bestimmt zu wissen vorgab, daß er nichts wisse. Aber sowohl dem Namen als der Form nach kann Plato als der eigentliche Stifter der Akademie betrachtet werden, da er durch sein Talent, seine Beredsamkeit und Methode, eine wahre Schule gründete und ein philosophisches System in allen seinen Beziehungen organisirte. Die Lehre und Methode des Plato wurde von Aristoteles nicht beibehalten, der in verschiedenen Punkten die Theorien seines Lehrers bekämpfte und nicht so vorsichtig im Behaupten und Läugnen wie dieser war. Treue Schüler des Plato hingegen waren Speusipp und Xenocrates, welche die akademische Schule im Gegensatz zur peripatetischen fortsetzten. Ihnen folgten Polemon, Crates und Crantor.

146. Zu den Schülern des Polemom gehörte auch Zeno, der Stifter der stoischen Schule, welcher, da er neue Lehren einführen wollte, die Opposition des Arcesilas hervorrief, aus der die mittlere Akademie hervorging. Nach Cicero disputirte Arcesilas nicht aus Streitsucht oder aus Eitelkeit, sondern bewogen durch die Dunkelheit der Sachen, durch die auch Sokrates veranlaßt wurde, seine Unwissenheit zu bekennen und vor Sokrates schon Demokrit, Anaxagoras, Empedokles und fast alle Alten, welche behaupteten, wir könnten nichts erkennen, nichts wahrnehmen, nichts wissen; die Sinne seien beschränkt, der Geist schwach, das Leben kurz; da die Wahrheit, nach dem Ausdruck des Demokrit in einem tiefen Brunnen liege, so werde Alles durch Meinungen und subjektive Ueberzeugungen geleitet; für die Wahrheit gebe es daher keinen Raum und Alles sei mit Finsterniß bedeckt. Arcesilas läugnete demgemäß die Möglichkeit, irgend etwas bestimmt zu wissen, auch selbst dasjenige, was Sokrates sagte: daß er nichts wisse. Hieraus schloß er, man

dürfe nichts behaupten und zu nichts seine Zustimmung geben; es sei nothwendig, das Urtheil stets zu suspendiren und das entgegengesetzte Verhalten sei verwegen und thöricht. Treu seinem Systeme, disputirte er für und gegen Alles, mit der Absicht, daß, nachdem die Gleichheit der Gründe für beide Seiten an den Tag gekommen, es leichter würde, sich von der Versuchung, irgend etwas zu behaupten, zu befreien. Die Methode des Arcesilas fand, wie man erwarten konnte, nicht viele Anhänger, erhielt sich aber mit einem gewissen Glanz, wegen der Talente ihres Urhebers, der sich durch Scharfsinn des Geistes und große Anmuth der Rede auszeichnete.

147. Ihm folgte Lacides, welcher seinerseits Evander zum Schüler hatte, den Lehrer des Hegesinus, dessen Unterricht wiederum der berühmte Carneades empfing, der Stifter der neuen oder neuesten Akademie, um das J. 180 v. Ch.

148. Carneades war ein Mann von außerordentlichem Talent, von vieler Beredsamkeit und Eleganz, und in allen Theilen der Philosophie bewandert, worin er selbst dem Arcesilas überlegen war. Er behauptete, wie dieser, daß wir nichts wissen, und auch dieses nicht einmal mit Gewißheit, und wenn Antipater ihm einwarf, daß wir dies Letztere doch wenigstens wissen müßten, da sich ja hierauf die Akademie gründete, so antwortete Carneades, die Regel sei allgemein, ohne irgend eine Ausnahme, und es sei darum in die allgemeine Unwissenheit auch die Unwissenheit über die Unwissenheit selbst eingeschlossen. Gleichwohl glaubt man nicht, daß Carneades den allgemeinen Zweifel in der Weise des Pyrrho zum Princip erhoben; er nahm Wahrscheinlichkeiten an, läugnete nur die Gewißheit und glaubte hierin eine hinreichende Basis für die philosophische Untersuchung und das Verhalten im Leben zu besitzen. Ueberdies scheint es, daß er seine Strenge nicht so weit trieb, wie Arcesilas; dieser glaubte, der Weise dürfe niemals behaupten; Carneades gab zu, daß in gewissen Fällen das Behaupten erlaubt sei. Carneades, nonnunquam secundum illud dabat; assentiri aliquando. (Cic. I. Acad. §. 21.) Dies war ein

sehr wichtiger Schritt, welcher Carneades von Arcesilas wesentlich trennte. Cicero billigt diese Reform nicht und neigt sich zu dem Glauben, Carneades habe dies nicht so absolut behauptet, sondern die Frage nur erörtert, ohne sie zu lösen: hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto. (Ibid. §. 24.) Und in der That, es lag nicht viel Logik in dieser Concession des Carneades; denn da es Fundamentallehre seiner Schule war, daß es keine wahre Vorstellung gibt, die nicht durch eine falsche nachgeahmt werden kann, so begreift man nicht, wie sich Fälle finden können, in denen die Behauptung rechtmäßig wäre, wenn nicht das Fundament der Akademie zerstört wird.

149. Die Schule des Carneades bekämpfte sogar die Dialektik selbst, und verglich sie mit der Penelope, weil sie am folgenden Tage ihr gestriges Werk zerstöre. Was ist nothwendig, fragte sie, um einen Haufen zu bilden? Genügen dazu zwei Körner? Nein. Drei? Nein. Vier? Nein. Ebendasselbe könne man über den Reichthum und die Armuth, die Berühmtheit und Unbekanntheit, über Viel und Wenig, Groß und Klein, Lang und Kurz, Breit und Schmal fragen; es sei also nicht möglich, irgend etwas zu bestimmen, denn wir gehen gradatim immer zurück vor einer Reihe von Fragen, die uns nicht ruhen lassen. „Ich werde endlich stehen bleiben," sagte Chrysipp. — „Meinetwegen bleibe stehen," antwortete Carneades; „hole Athem, schlafe wenn du willst; aber wozu dient dir die Ruhe? Man wird dich aufwecken und du wirst auf's neue den Fragen gegenüberstehen." — „Ich werde mich benehmen, wie ein geschickter Wagenlenker; werde die Pferde zurückhalten, wenn ich einen Abgrund sehe, werde nichts antworten, werde schweigen." — „Wohl; aber du verschweigst entweder was du weißt oder was du nicht weißt; im ersteren Falle ist dein Schweigen Stolz; im letzteren bist du in das Netz gefallen." (Cic. II. Acad. 29.)

150. Die Dialektik behauptet, daß jeder Satz entweder wahr oder falsch ist; ein Beispiel von den Spitzfindigkeiten des Carneades gewährt die Art und Weise, wie er diesen Grundsatz bekämpfte. „Wenn du sagst, daß du lügst, so ist dies in

der That so; du lügst und sprichst Wahrheit, somit ist das Ja und Nein in derselben Behauptung vorhanden." Dies ist ein bloßes Wortspiel; denn in diesem Falle wird Wahrheit gesagt, mit Rücksicht auf die Affirmation der Lüge, als einer inneren Thatsache; das Ja bezieht sich auf den Akt des Lügens; das Nein auf den Mangel an Wahrheit in dem durch die Lüge behaupteten.

151. Carneades erreichte ein sehr hohes Alter und hatte stets zur Seite seinen Schüler Clitomachus, einen Mann, der dem Studium sehr ergeben, sehr arbeitsam und scharfsinnig wie ein Carthager war: acutus ut Poenus. Die akademische Schule setzte sich fort in Philon und Antiochus Ascalonites, welche Cicero hörte, zu dessen Zeit sie übrigens in Griechenland fast erloschen war; quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Graecia intelligo. (De Nat. Deor. lib. I. §. 5.)

XXVII.

Cicero.

152. Die Römer nahmen sehr spät an der philosophischen Bewegung Theil; ihr strenger und zu großen Unternehmungen geneigter Charakter bewirkte, daß sie die Spitzfindigkeiten der Schulen verachteten. Die Sitten, die Gesetze, die Kriegskunst die Ausdehnung ihres Reiches, dies waren die Gegenstände ihrer Aufmerksamkeit und Vorliebe. Gleichwohl hatte die beständige Communikation mit den Griechen zur Folge, daß diese ungebändigten Charaktere ein wenig gebrochen wurden; trotz der Strenge des Cato, auf dessen Rath alle Philosophen aus Rom vertrieben wurden, bemächtigte sich der Herren der Welt das Verlangen nach Forschung und Disputation; die Sieger von Griechenland wurden durch ihre schöne Sklavin besiegt.

153. Schon vor Cicero hatte die griechische Philosophie in Rom Eingang gefunden; es fehlte jedoch ein Schriftsteller, der sie populär machte, indem er ihr Glanz verlieh. Der große Redner hatte keine Art von Studien vernachläßigt, welche zur

Vervollkommnung der Redekunst beitragen konnte; so geschah es, daß er außer den Dichtern und Rednern sich schon in seiner Jugend mit der Lektüre der griechischen Philosophen beschäftigte. Die politischen Unruhen, welche die letzten Jahre seines Lebens verbitterten, veranlaßten ihn, Trost in den philosophischen Studien zu suchen; der Gelegenheit beraubt, seine Beredsamkeit auf dem Forum und im Senat glänzen zu lassen, ohne Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten und zur Verborgenheit des häuslichen Heerdes verurtheilt, wohin ihn das Unglück auch noch verfolgte, indem der Tod seine Tochter Julia ihm entriß, tröstete er sich in seinem Mißgeschick mit dem Studium der Philosophie und mit der Beförderung der intellektuellen Bewegung in seinem Vaterlande, da es ihm unmöglich war in den Gang der politischen heilsam einzugreifen. Er selbst setzt uns davon an mehreren Stellen in Kenntniß und läßt mitten durch den Ernst seiner Lehren und die Erhabenheit seines Charakters die tiefe Traurigkeit durchscheinen, die ihn verzehrte. „Die Wahrheit zu sagen, während der Ehrgeiz, die Auszeichnungen, das Forum, die Politik, die Theilnahme an der Regierung mich fesselte und in vielfache Pflichten verstrickte, hielt ich die Bücher der Philosophen bei mir verschlossen und nur um sie nicht gänzlich zu vergessen, warf ich von Zeit zu Zeit einen Blick hinein, wenn ich Muße hatte. Aber jetzt, grausam mißhandelt durch das Unglück und der Staatsgeschäfte entledigt, suche ich in der Philosophie eine angenehme und würdige Erholung und ein Heilmittel für meinen Schmerz." Ego autem (dicam enim ut res est), dum me ambitio, dum honores, dum causae, dum reipublicae non solum cura, sed quaedam etiam procuratio multis officiis implicatum et constrictum tenebat, haec inclusa habebam, et ne obsolescerent, renovabam cum licebat legendo. Nunc vero et fortunae gravissimo perculsus vulnere, et administratione reipublicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto, et otii oblectationem hanc honestissimam judico. (II. Acad.)

154. Wenn es erlaubt wäre, so müßten wir uns freuen

über das Unglück des Cicero, da es den Wissenschaften einen so großen Dienst erwies, indem es seine philosophischen Werke veranlaßte. Er gründete weder eine Schule, noch dachte er je daran; er wollte nur in seinem Vaterlande die Lehren der griechischen Philosophie verbreiten, die schlechten Uebersetzer verdrängen und die Liebe zur Wissenschaft mit dem guten Geschmack im Stil und der Sprache verschwistern. Die Beredsamkeit, die Eleganz, die Wohlredenheit waren Gegenstände der Vorliebe des großen Redners; er kann auf sie auch in den Labyrinthen der philosophischen Untersuchungen nicht vergessen; nachdem er auf der Rednerbühne geglänzt, wollte er auch auf dem Lehrstuhle glänzen. „Bis auf unsere Tage war die Philosophie bei den Lateinern vernachlässigt; es fehlte ihr der Glanz der schönen Wissenschaften; ich setze mir vor, sie zu schmücken und zu verbreiten; wenn ich zur Zeit meiner Geschäftsthätigkeit meinen Mitbürgern nützlich war, so wünsche ich, wo möglich, ihnen auch durch meine Muße zu nützen. Das Unternehmen ist um so würdiger, als es, wie man sagt, über diesen Gegenstand zwar viele lateinische Bücher gibt, geschrieben von Verfassern, die eine gute Absicht hatten, es aber den Meisten an Gelehrsamkeit gebrach. Es ist möglich, daß Jemand richtig denkt und nicht im Stande ist, sich schön auszudrücken; ohne Kunst aber, ohne Schönheit, ohne irgend etwas, das den Leser anzieht, zu schreiben, heißt Zeit und Arbeit verlieren. Jene Autoren lesen nur sich selbst und ihre eigenen Bücher, sie finden nur solche Leser, welche selbst die Freiheit, schlecht zu schreiben, wünschen. Wenn ich in etwas beitragen konnte zur Vervollkommnung der Redekunst, so will ich mit um so größerer Sorgfalt die Quellen der Philosophie enthüllen, aus denen ich meine Beredsamkeit schöpfte. So wie Aristoteles, jener Mann von hohem Geist und umfangreicher Gelehrsamkeit, der Ehre des Redners Isokrates nacheifernd, die Lehre der Wohlredenheit übernahm, indem er die Weisheit mit der Beredsamkeit verband, so will auch ich auf das reiche Feld der Philosophie mich begeben, ohne meine rednerischen Gewohnheiten aufzugeben; denn ich glaubte

stets, die Vollkommenheit der Philosophie bestehe darin, ihre großen Fragen mit Reichthum und Eleganz zu behandeln.“ (Tuscul. lib. I. §. 3 u. 4.)

155. Die philosophischen Werke des Cicero zeichnen sich nicht sowohl durch ihre Tiefe, als vielmehr durch die reiche Fülle von Nachrichten aus, die in ihnen enthalten sind, sowie durch die Klarheit der Darstellung, mit der sie die philosophischen Systeme auseinandersetzen. Man weiß, daß Cicero aus der Philosophie nicht den Hauptgegenstand seines Studiums gemacht hat, und darum gelingt es ihm auch nicht, sich mit dem Mantel der Schule zu bekleiden; aus seinen Worten blickt stets der Politiker und vor allem der Redner hervor. Seine philosophischen Schriften sind von hoher Wichtigkeit für die Geschichte der Philosophie; denn da er die griechische Sprache aus dem Grunde kannte und viele Werke einsehen konnte, die jetzt verloren sind, da er überdies ein Augenzeuge des letzten Glanzes der Schulen war, die er beschreibt, so ist er vollkommen geeignet, uns den Geist der alten Philosophie kennen zu lehren.

156. Was seine eigene Meinungen betrifft, so ist es gewöhnlich schwer, sie mit Genauigkeit zu erkennen. Er ist Akademiker im vollen Sinne des Wortes. Er führt in seinen Dialogen abwechselnd die Philosophen aller Schulen ein und obgleich man zuweilen erkennt, welcher er den Vorzug gibt, so ist es doch sehr häufig der Fall, daß man nur schwer seinen wahren Gedanken errathen kann. Man könnte sogar vermuthen, daß er in verschiedenen Materien keine eigene Meinung hatte, und daß das Studium der Philosophen in seiner Seele einen Geist des Zweifels erzeugte, der sich selbst in den wichtigsten Gegenständen nur zu sehr fühlbar macht. Es kommen in seinen Werken höchst gefährliche Stellen vor. Nichtsdestoweniger muß man gestehen, daß der Scharfsinn seines Geistes und die Erhabenheit seiner Gefühle ihn stets zu dem Wahren, Guten und Großen hinziehen; wenn er von Gott spricht, so bedient er sich einer so herrlichen Sprache, daß die Schriftsteller nicht

müde werden, ihn abzuschreiben; wenn er von der Seele handelt, so widerstrebt er ihrer Verwechslung mit der Materie und kann nicht begreifen, wie sie mit dem Körper endigen könne; wenn er auf die Moral zu sprechen kommt, so ist er empört gegen Epikur und schildert die Erhabenheit und Schönheit der Tugend mit einem Stile, welcher hinreißt und bezaubert.

157. Cicero wäre ein noch tieferer Philosoph gewesen wenn er mehr meditirt und weniger gelesen hätte; man erkennt, daß er während des Schreibens die Werke aller griechischen Schulen vor Augen hatte und sein klarer Geist trübt sich zuweilen durch die Fülle und Verwicklung des Materials, das er zu ordnen und zu beleuchten sich bemüht. Niemals sieht er klarer und schärfer, als wenn er den Eingebungen seines eigenen Geistes sich überläßt, auf die Systeme seiner Vorgänger vergißt, und die Gegenstände der feinen Kritik seines gebildeten Verstandes unterwirft, oder den gesunden Inspirationen seines edlen und großmüthigen Herzens folgt.

158. In Cicero spiegelt sich der Zustand der Philosophie ab, wie er kurz vor der Ankunft Jesu Christi war. Die Kunst zu diskutiren und auseinander zu setzen war zu großer Vollkommenheit gediehen; Alles war erörtert worden, aber mit wenig Erfolg für die Gewißheit; die großen Probleme über Gott, über den Menschen, über die Welt, beschäftigten wohl die menschliche Philosophie, aber diese löste sie nicht; sie that wohl einen Schritt vorwärts auf dem guten Wege, aber verirrte sich dann von ihm, und schwankend zwischen Widersprüchen, Inconsequenzen und Ungewißheit, verzweifelte sie fast an der Möglichkeit, die Wahrheit zu finden, und flüchtete sich in den Schooß des Skepticismus. Zwar bekannte sich Cicero nicht offen zu ihm; an vielen Stellen aber bezeugt er ein tiefes Mißtrauen. Er erklärt sich selbst folgendermaßen über die Methode zu philosophiren, die er für die beste hielt, wobei jedoch die natürliche Mäßigung seines Charakters nicht ohne Einfluß blieb: „Restat unum genus reprehensorum, quibus Academiæ ratio non probatur. Quod gravius ferremus, si quisquam ullam disciplinam

philosophiæ probaret, praeter eam, quam ipse sequeretur; nos autem, quoniam contra omnes dicere, qui scire sibi videntur, solemus, non possumus, quin alii a nobis dissentiant, recusare. Quamquam nostra quidem causa facilis est, qui verum invenire sine ulla contentione volumus; idque summa cura studioque conquirimus. Etsi enim omnis cognitio multis est obstructa difficultatibus, eaque est et in ipsis rebus obscuritas, et in judiciis nostris infirmitas, ut non sine causa, et doctissimi, et antiquissimi invenire se posse quod cuperent diffisi sint; tamen nec illi defecerunt, neque nos studium exquirendi defatigati relinquemus, neque nostræ disputationes quidquam aliud agunt, nisi et in utramque partem dicendo, et audiendo discant, et tanquam exprimant aliquid, quod aut verum sit, aut ad id quam proxime accedat. Neque inter nos, et eos qui se scire arbitrantur, quidquam interest, nisi quod illi non dubitant, quin ea vera sint, quae defendunt: nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, affirmare vix possumus." (Acad. II. §. 3.)

XXVIII.

Enesidemus und Sextus Empirikus.

159. Neben den Schulen des Zeno von Elea und des Pyrrho war die Akademie entstanden, welche, wenn sie auch nicht Alles läugnete und die Wahrscheinlichkeit gelten ließ, sich doch vor den Behauptungen wie vor einer gefährlichen, eines Weisen unwürdigen Sache hütete. Die neue Akademie des Arcesilas, noch mehr entwickelt in der neuesten des Carneades, verknüpfte sich mit dem reinen Skepticismus mehr, als es auf den ersten Blick scheinen mochte. Wer sich nicht getraut, irgend etwas zu behaupten, ist nicht weit davon entfernt, an Allem zu zweifeln, wenn er nicht schon daran zweifelt. Der Zustand der Geister in dem Jahrhundert, das dem Erscheinen des Christenthums vorherging, begünstigte die skeptischen Tendenzen; die philosophischen Dispute hatten Alles wankend gemacht, ohne

irgend ein System auf fester Grundlage aufzuführen. Da erschien Enesidemus, ein Zeitgenosse des Cicero. Er war aus Creta gebürtig und neigte zu den Lehren des Heraklit hin, zu dessen Gunsten er den Skepticismus ausbeuten wollte, indem er die zehn Motive des allgemeinen Zweifels wieder vorbrachte, welche dem Pyrrho zugeschrieben werden. Die Philosophie des Enesidemus erhielt sich ohne besonderen Einfluß, bis sie, einige Zeit später, in die Hände des Sextus Empiricus fiel, der die skeptischen Theorien in ein System brachte.

160. Sextus Empiricus legte besonderes Gewicht auf den Unterschied zwischen Transcendentalem und Phänomenalem oder zwischen der Realität der Sache an sich und ihrer Erscheinung in Bezug auf uns. Er läugnet die Phänomene nicht und gibt zu, daß wir gewisse Erscheinungen haben, behauptet aber, daß uns diese nicht zur Kenntniß der Sache an sich hinführen können. Er nimmt also die Möglichkeit der experimentalen Wissenschaften an, unter der Bedingung jedoch, daß sie sich rein auf das Gebiet der Phänomene beschränken und vom Transcendentalen absehen.

161. Die Wurzel des Skepticismus des Sextus Empiricus ist seine sensualistische Ideologie. Wenn man in der Seele nichts Anderes als Sensationen annimmt, ist man immer in Gefahr, in den Skepticismus zu verfallen. Die Sensation ist eine subjektive Thatsache, und eben deßhalb zeigt sie dem Subjekt nicht das Objekt selbst; sie bietet ihm nur eine Beziehung dar, oder vielmehr eine Affektion, von der man nicht weiß, woher sie entsteht. Ueberdies ist die Sensation zufällig, verschieden, kann also zu nichts Festem, Unveränderlichem führen, selbst nicht in dem Gebiete, auf das sie sich beschränkt. Bei dieser Sachlage verlieren die universellen Behauptungen ihre absolute Nothwendigkeit, da sie das bloße Resultat von Induktionen sind, die wir niemals vollständig machen können; der menschliche Geist schwankt also in einer Welt von Erscheinungen umher, wie eine leichte Feder, die in der Athmosphäre herumschwebt, ohne Möglichkeit sich irgend wo festzusetzen.

162. Wenn man diese sensualistische Theorie zugibt, dann ist das Argument des Sextus Empiricus gegen die Möglichkeit des Beweises unlösbar. Der Beweis muß sich auf etwas Unbeweisbares gründen, wenn er nicht bis ins Unendliche fortschreiten soll. Das Unbeweisbare kann keine zufällige Thatsache sein; es muß also ein Prinzip, ein Axiom, ein allgemeiner Satz sein; und da wir, um zu dieser Allgemeinheit zu kommen, von individuellen Thatsachen ausgehen mußten, da wir sie durch Induktion gebildet haben, so folgt, daß das sogenannte Unbeweisbare sich auf das Zufällige stützt und also das Gebäude ohne Grundlage bleibt. Es ist unmöglich, sich dieser Schwierigkeit zu entäußern, wenn man nicht aus der engen Sphäre der sensualistischen Lehre herausgeht und nicht im Geiste ein höheres Element, als die Sinne annimmt, ein rein intellektuelles, das sich von nothwendigen Wahrheiten nährt, welche unabhängig sind von der Sensibilität. Von dem Augenblicke an, wo man ein rein intellektuelles Gebiet anerkennt, verschwindet das Argument des Sextus Empiricus, denn sein Fundament ist zerstört, welches darin besteht, daß er glaubt, die nothwendigen Wahrheiten seien ein bloßes Resultat der Induktion und beruhten mithin auf einer zufälligen Basis.

163. Bei dem Lichte eben dieser Lehre löst sich auch das andere Argument des Sextus Empiricus in Betreff der Unmöglichkeit eines Kriteriums. „Dieses Kriterium, sagt er, findet sich nicht in den Sensationen, da sie zufällig, veränderlich und selbst einander entgegengesetzt sind." Wir läugnen dies nicht; wir behaupten aber zu gleicher Zeit, daß es sich in der Vernunft befindet, welche, da sie über den Sensationen steht, über das Material urtheilt, das diese darbieten. Doch das Erkenntnißvermögen, entgegnet Sextus Empiricus, ist eine unbekannte Sache, die Philosophen sind über seine Natur nicht einig. Wir geben das letztere zu, läugnen aber, daß die Cavillationen der Philosophen die Existenz eines rein intellektuellen Gebietes, das über den Sinnen steht, und das wir Alle in unserem Bewußtsein erfahren, wankend machen können.

164. Es ist wahr, daß der Geist, um zu erkennen, nicht aus sich selbst herausgeht, daß das Subjekt vom Objekt verschieden ist und daß dieses sich uns nicht darbietet, indem es durch sich selbst mit unserem Geiste sich vereinigt; aber ebensowenig kann es bezweifelt werden, daß Correspondenz zwischen der Idee und der Realität besteht, und daß wir nicht annehmen können, daß das subjektive Gebiet in Widerspruch mit dem Objektiven stehe, wir müßten uns denn vornehmen, unsere eigene Intelligenz zu läugnen und behaupten, sie nütze uns nichts, auch selbst in dem subjektiven Gebiet. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch I. Kap. 25.)

165. Die Angriffe gegen den Begriff der Causalität, welche in unserer Zeit durch Hume und Kant erneuert worden sind, finden sich schon in dem Systeme des Enesidemus und Sextus Empiricus. Die Argumente des letzteren haben die beiden schwachen Seiten, daß er 1) auf die sensualistische Ideologie sich stützt, und 2) sich nicht zu der wahren metaphysischen Idee von Enthalten erhebt.

Es ist klar, wenn wir keine anderen Beziehungen als die rein materiellen begreifen, wie sie uns die Sensation für sich allein darstellt, so finden wir in den Dingen nur eine Reihe von Phänomenen in dem Raume und in der Zeit, ohne daß wir aus der rein sinnlichen Intuition herauskommen können. In diesem Falle wird materieller Contakt, und Bewegung nach dem Contakt vorhanden sein; allein wenn wir nichts hinzufügen, so erheben wir uns nicht zur Idee der Causalität.

Das Argument des Sextus Empiricus, um die Unmöglichkeit zu beweisen, daß eine Substanz etwas hervorbringen könne, was nicht in ihr enthalten ist, erinnert an die rohe Auffassung des Wortes enthalten, die wir an Spinoza gerügt haben. (Siehe Ideologie Kap. XI. und Theod. Kap. X.)

Ein anderer Einwurf des Sextus Empiricus besteht darin, daß das Objekt später als die Ursache sein müsse, was unmöglich sei, weil dann eine Ursache ohne Wirkung vorhanden wäre. Es ist unbegreiflich, wie ein solches Argument im Ernst ange-

führt werden konnte. Die Ursache setzt allerdings, insofern sie Ursache im Akte ist, d. h. ihre Causalität ausübt, voraus, daß die Wirkung hervorgebracht wird; aber die Ursache erfordert nicht, wenn sie ihre produktive Aktion nicht ausübt, sondern ihre Aktivität für den Moment der Produktion reservirt, die Existenz der Wirkung. Wer könnte diesen Unterschied nicht begreifen?

XXIX.

Die Eklektiker von Alexandrien.

166. Als die Welt der Herrschaft Roms unterworfen war und die Communikation unter den Völkern sich immer mehr ausdehnte, beschränkten sich die Schulen nicht mehr auf einen kleinen Kreis; schon damals begann jener Geist der Ausbreitung, der in den neueren Zeiten sich so sehr entwickelt hat. Doch gab es gewisse Punkte, welche vor anderen das Centrum der philosophischen Bewegung waren. Unter diesen ist besonders Alexandrien hervorzuheben, das unter der Regierung der Ptolemäer große Wichtigkeit gewonnen, und den philosophischen Studien überdies die Reize einer reichen Bibliothek darbot. Hier entstand die sogenannte eklektische Schule, welche aus allen übrigen dasjenige auswählte, was ihr wahr oder wahrscheinlich zu sein schien, ohne sich an die Prinzipe irgend einer zu binden.

Die Ursachen der Entstehung dieser Schule scheinen gewesen zu sein: die Auflösung selbst, in welche die Philosophie gerathen war, und die den Wunsch nach der Wiederaufbauung des Systemes der menschlichen Erkenntnisse hervorrief; die größere Communikation der Ideen, hervorgerufen durch die Einheit der in Rom concentrirten Gewalt und unterstützt durch die Verbreitung der Sprachen, besonders der griechischen und lateinischen; und endlich der Impuls; welcher dem menschlichen Geist durch das Christenthum gegeben wurde, durch die Offenbarung von vorher unbekannten

Wahrheiten und die Aufklärung über andere, welche die alten Philosophen nur dunkel und verwirrt erfaßt hatten. Es war natürlich, daß die Geister, wenig befriedigt durch die alten Schulen, die Unterwerfung unter eine philosophische Autorität verwarfen und unter den verschiedenen Lehren diejenige auswählen wollten, die ihnen selbst die beste schien.

168. In der Schule von Alexandrien zeichneten sich auch viele Christen aus; es genügt die Namen Potamon, S. Justinus, Athenagoras, Clemens von Alexandrien zu nennen, welcher letztere uns die bekannte Stelle hinterlassen hat, in der er seine Methode beschreibt: „Unter Philosophie verstehe ich nicht die Stoische, die Platonische, die Epikuräische oder die Aristotelische; was alle diese Schulen mit der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit Uebereinstimmendes gelehrt haben, alles das nenne ich ausgewählte Philosophie."

169. Die eklektische Schule neigte sich natürlich, da sie aus allen Lehren etwas auswählen wollte, dem Synkretismus zu, oder der Verschmelzung der verschiedenen Systeme durch das Mittel gegenseitiger Versöhnung. Solche Unternehmungen sind höchst gefährlich; denn wenn man ein wenig Wahrheit zwei entgegenstehenden Meinungen zugestehen will, läuft man Gefahr, die Wahrheit ganz zu verlieren. Hieraus erklären sich die Verirrungen einiger Mitglieder dieser Schule.

170. Man hat viel für und gegen den Eklekticismus geschrieben; gleichwohl scheint es, daß dieser Gegenstand keinen Zweifel darbieten kann, wenn der Stand der Frage recht fixirt wird. Was versteht man unter Eklekticismus? Die Wahrheit zu suchen, wo immer sie sich finde? Dann wird Jedermann Eklektiker sein wollen. So verstand es Clemens von Alexandrien (168) und dann ist der Eklekticismus nichts Anderes als die Forderung der Vernunft und des gesunden Sinnes. Wenn man hingegen unter Eklekticismus die Verbindung der verschiedenen Systeme zu einem versteht, die Sucht Widersprüche zu versöhnen, den Mangel an Prinzipien, welche der Wissenschaft Haltbarkeit und Einheit geben, dann ist der Eklekticis-

mus das Chaos in der Philosophie, die Negation der Wahrheit, der Tod der Vernunft.

Mit anderen Worten: Der Eklekticismus bezieht sich entweder auf die Methode, oder auf die Lehre; wenn auf die Methode, so müssen wir Alle Eklektiker sein; denn wir alle sollen die Wahrheit suchen, wo immer sie sich auch finde; wenn auf die Lehre, so bedeutet er entweder nichts, oder die Confusion aller Lehren, und mithin den Ruin der Wahrheit.

XXX.

Neuplatoniker.

171. Die Gefahren des schlecht angewandten Eklekticismus zeigten sich bald; es entstanden aus ihm Irrthümer von größerer Tragweite. Ammonius Saccas, ein Eklektiker, der in der christlichen Religion erzogen war, und bemerkte, daß bei den Christen die Lehre des Plato einigermassen in Gunst stand, übertrieb die Sache, und ging so weit, zu behaupten, daß in den christlichen Dogmen nichts enthalten sei, was als neu betrachtet werden könne, da dasselbe bereits die Philosophen der Akademie gelehrt hätten. Dies gab zum Entstehen der sogenannten neuplatonischen Schule Veranlassung, welche vorgab, die Lehren des Plato zu erneuern. Nach diesen Philosophen durfte das Christenthum nicht als eine Religion, sondern mußte als ein philosophisches System betrachtet werden, was eben so viel hieß, als es zu vernichten. Man kann leicht die Verirrungen ermessen, die aus einem solchen Grundirrthum erwachsen mußten.

172. Ammonius theilte seine Lehren dem Herennius mit und diesem folgte Plotinus, welcher in Rom eine Schule gründete. Plotinus war Pantheist. In der Ideologie bekannte er sich zu dem Prinzip, daß die wahre Erkenntniß diejenige sei, bei welcher das erkannte Objekt identisch ist mit dem Subjekt, das erkennt. Auf diese Weise verbreitete sich im Occident diese falsche Lehre, und unter ihren berühmtesten Vertheidigern zeichnet

sich Porphyrius aus, welcher sie mündlich und schriftlich mit großem Eifer in verschiedenen Provinzen des Reiches ausbreitete. Dieser Philosoph ist berühmt geworden durch die bekannte Tafel der fünf Prädicabilien: Genus, Spezies, Differenz, Eigenthümlichkeit und Accidens. Außerdem formulirte er klar die Frage, welche später zwischen den Nominalisten und Realisten so lebhaft erörtert wurde; enthielt sich aber der Beantwortung derselben. Boethius hat uns die eigenen Worte des Porphyrius erhalten: „Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita, et circa haec consistentia, dicere recusabo.“ „Was die Genera und Spezies betrifft, so will ich nichts darüber sagen, ob sie bloß im Verstande sind, oder ob sie subsistirende körperliche oder unkörperliche Dinge sind und ob sie von den sinnlichen Objekten getrennt bestehen, oder in ihnen existiren.“

173. Zu derselben Schule gehörten Hierocles, Proklus, der berühmte Jamblichus, Schüler des Porphyrius, obgleich der letztere, der Lehre seines Meisters nicht blindlings folgend, sein System erweiterte, indem er mit den Platonischen Lehren die pythagoräischen und egyptischen verband. Ihm folgte Edesius, unter dessen Leitung sich unter Anderen Chrysantius und Maximus ausbildeten. Von diesem letzteren glaubt man, daß er zum Abfall des Kaisers Julian, des Bewunderers der Lehren des Jamblichus, beigetragen. Unter so hoher Protektion wurde die Schule mächtig, nicht bloß auf dem Gebiete der Philosophie, sondern auch in der Regierung des Staates. Die Folge davon war, daß die Katholiken viel zu leiden hatten, bis, nach dem Tode des Kaisers Julian, der Glanz der Sekte erlosch und dieselbe, wie alle Irrthümer, in Vergessenheit gerieth.

XXXI.

Die Philosophie bei den Christen.

174. Die Christen haben niemals das Studium der Philosophie vernachlässigt; diejenigen, welche Widerspruch zwischen der Vernunft und dem christlichen Glauben zu entdecken glaubten, hätten beachten sollen, daß schon unter den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte sich eminente Philosophen befinden. Die Häresien, welche überall hervorkeimten und welche vorzugsweise aus den philosophischen Schulen entstanden, fanden stets Gegner, welche den Talenten und der Gelehrsamkeit der Neuerer gewachsen waren. Es genügt den heil. Augustinus anzuführen, in dessen Werken sich kostbare Schätze von Philosophie finden, in wunderbare Harmonie gebracht mit der religiösen Wahrheit. In den spätern Jahrhunderten beschränkte sich sogar die Philosophie allein auf die Kirche, oder besser, auf die Klöster und inmitten der Finsternisse, welche Europa nach dem Einfall der nordischen Barbaren bedeckten, sieht man nur einige Strahlen der philosophischen Wissenschaft in der Einsamkeit des klösterlichen Lebens erglänzen.

175. Die Christen neigten sich zuweilen den Lehren des Plato zu, weil sie dieselben am geeignetsten hielten für die Harmonie der Vernunft mit dem Glauben; allein da sie das Dogma nicht den Spitzfindigkeiten der Vernunft aufopfern konnten, so sahen sie sich genöthigt, nur das Gute aus den philosophischen Schulen auszuwählen und das Uebrige fahren zu lassen. So kam es, daß ein gewisser Grad von Eklekticismus für sie eine Nothwendigkeit wurde, wenn sie überhaupt mit der Philosophie sich beschäftigen wollten, eine Beschäftigung, zu welcher sie die Pflicht, die Religion gegen die Angriffe der Philosophen zu vertheidigen, nöthigte. Wir finden daher, daß die Kirchenväter, Griechen wie Lateiner, voll von philosophischer Lehre und Gelehrsamkeit sind, und man hat sich deßhalb veranlaßt gesehen, in einigen neueren Schriften einen besonderen

Abschnitt demjenigen zu widmen, was man Philosophie der Kirchenväter nannte.

176. Ich erkenne an, daß verschiedene dieser ausgezeichneten Lehrer durch ihr philosophisches Wissen sich auszeichneten, allein, streng genommen, kann man nicht sagen, daß sie eine philosophische Schule gründeten. Die großen Fragen, welche die Philosophie in Betreff Gottes, des Menschen und der Welt beschäftigen, lösen alle Väter auf dieselbe Weise, und diese ist keine andere, als die Lehre der Kirche selbst. Wenn man also von der Philosophie der Kirchenväter spricht, so muß man sie mehr auf die Form, als auf die Substanz, mehr auf die Methode als auf die Lehre, mehr auf das Unwesentliche als auf das Hauptsächliche beziehen; die Fundamental-Lehre über Gott, den Menschen und die Welt war eine und dieselbe bei Allen, diejenige, welche Jesus Christus gelehrt und die sich fortsetzt in dem Glauben der Kirche, der Säule und Grundfeste der Wahrheit.

XXXII.

Zeiten welche dem Einfalle der Barbaren folgten.

177. Der Einfall der Barbaren zerstörte im Occident die römische Civilisation, in deren Ruin die Wissenschaften mit verwickelt wurden. Dem Clerus, und insbesondere den Mönchen ist es zu verdanken, daß die alten Manuskripte erhalten wurden und die Weisheit der vorangegangenen Jahrhunderte nicht gänzlich verloren ging. Mit dem Verfall des Orientalischen Kaiserreiches erlosch auch das Licht in dem Vaterlande des Plato und Aristoteles; die Schule von Alexandrien, schon geschwächt unter dem Kaiser Justinian, hörte ganz auf zur Zeit Leo's, des Isauriers. Kaum bemerkt man bei den philosophischen Schulen hie und da ein mattes Funkeln in jener Epoche des Unterganges und der Verwirrung. Als Ausnahmen von dieser Regel verdienen achtungswerthe Erwähnung, auch bloß als Philosophen betrachtet, Boetius, Cassiodor, der heil. Isidor, der

ehrwürdige Beda, der heil. Johannes Damascenus, und die Weisheit dieser ausgezeichneten Männer ist um so mehr zu bewundern, da sie mit Schwierigkeiten und Hindernissen zu kämpfen hatten, von denen wir uns jetzt kaum eine Vorstellung machen können.

178. Es ist beachtenswerth, daß es auch in den traurigsten Zeiten nicht an Versuchen gefehlt hat, den Verfall der Wissenschaften aufzuhalten. Carthago, Rom, Bologna, Trier, Cambridge hatten ihre Akademien im siebenten Jahrhundert, und in Spanien konnten die Studien nicht gänzlich darniederliegen, als aus ihm Männer hervorgingen, wie der heil. Leander, der heil. Isidor, der heil. Ildefons und andere, welche die Annalen der spanischen Kirche zieren.

179. In jenen Zeiten entstand die berühmte Eintheilung der sogenannten freien Künste in das trivium und quatrivium. Das erstere begriff in sich die Grammatik, die Rhetorik und die Dialektik, das letztere die Arithmetik, die Geometrie, die Musik und die Astronomie.

180. Europa trug damals, trotz seines Verfalles, einen Keim von Leben in sich, der sich mit der Zeit entwickeln sollte und wir sehen, daß, so bald die Bewegung der Völkerwanderung sich etwas vermindert oder wenigstens Unterbrechungen erduldet, auch sofort das Licht der Wissenschaften, wie die Morgenröthe eines schönen Tages, erscheint. Es ist interessant zu bemerken, wie Karl der Große den Alcuin als Lehrer an seinen Hof ruft, Akademien gründet, die Wissenschaften befördert und die Gelehrten vereinigt und beschützt acht Jahrhunderte vor Ludwig dem Vierzehnten. Begreiflich konnten zwar die Fortschritte nicht sehr bedeutend sein; aber es wurde wenigstens die Liebe zum Studium erhalten und in die Geister ein Keim der Wißbegierde und der Liebe zur Wissenschaft gelegt, welcher so reichliche Früchte in den kommenden Jahrhunderten hervorbringen sollte.

181. Es scheint nicht, daß die Liebe zu den Wissenschaften im Verhältniß zu ihrem Verfalle stand; es wäre schwer in

den gegenwärtigen Zeiten einen gleichen Enthusiasmus hervorzurufen, wie ihn das Wissen in jenen eisernen Jahrhunderten einflößte. Man sparte keine Opfer um dasjenige zu erhalten, was geblieben war und um das Kapital zu vermehren.

Es ist merkwürdig, zu sehen, wie in den Chroniken der Klöster der Erwerb eines Buches als ein Ereigniß angemerkt wird, dessen Andenken würdig ist, aufbewahrt zu werden. Wenn der Eintritt eines neuen Religiosen bemerkt wird, fügte man oft ein Verzeichniß dessen hinzu, was er mitgebracht und unter diesem nahmen die Bücher einen der ersten Plätze ein.

XXXIII.

Araber und Juden.

182. Der Einfall der Sarazenen verursachte den Wissenschaften zwar großen Schaden und keineswegs der geringste war die Zerstörung der Bibliothek von Alexandrien; er trug aber gleichwohl auch mit dazu bei, die intellektuelle Entwicklung in Europa zu befördern. Die Kraft der politischen Macht weckte unter den Arabern den Ehrgeiz für die Wissenschaft; sie begnügten sich nicht damit, zu befehlen; sie wollten auch glänzen. Mit dem Anbau der Poesie und der schönen Künste verbanden sie das Studium der Philosophie, indem sie sich vorzugsweise der des Aristoteles widmeten, dessen Werke sie übersetzt besaßen, wenn auch nicht immer treu. Der Ruf des Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Abubekr, Averroes und anderer bezeugt die Achtung und die Höhe, in welcher bei den Arabern die Philosophie stand. Obgleich die Christen fast immer im Kriege mit den Muselmännern lagen, so fehlten doch nicht Augenblicke des Waffenstillstandes, in denen sich Beziehungen zwischen beiden Völkern entspannen und überdies war es, wo beide in demselben Lande lebten, unvermeidlich, daß die Ideen der Einen sich den Anderen mittheilten, sei es auch, daß dies im Staube der Schlachten geschehen.

183. Die Juden, die mit Arabern und Christen in Ver-

bindung standen, widmeten sich gleichfalls der Philosophie, wie die Namen eines Aben Esra, Jonas Ben und Maimonides, Schüler des Averroes, beweisen. Da die Juden in Spanien und Frankreich Schulen hatten, so trugen sie dazu bei, im Occident die Lehren des Aristoteles, welche die Araber commentirt hatten, zu verbreiten.

XXXIV.

Gerbert.

184. Mit den Arabern und Juden stand in wissenschaftlichem Verkehr der berühmte französische Mönch Gerbert, der nachmalige Papst Silvester II. Seinen Talenten und seinem Fleiße verdankt Europa die ersten Fortschritte in den Naturwissenschaften. Zum Lobe dieses ausgezeichneten Mannes genügt die Bemerkung, daß er im zehnten Jahrhundert, welches das eiserne genannt wird, Lehrstühle der Mathematik, der Astronomie und der Geographie gründete, daß er eine Tabelle erfand, mittelst welcher die arithmetischen Operationen mit passenden Charakteren gelehrt wurden, daß er eine Himmelskugel zur Erklärung der Bewegung der Himmelskörper konstruirte und außerdem mehrere Abhandlungen über Geometrie schrieb.

XXXV.

Roscelin, Nominalismus und Realismus.

185. Obgleich die Lehren der arabischen Commentatoren bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts in Europa wenig verbreitet waren, so fehlte doch nicht die Kenntniß der Fragen, welche die alten Schulen beschäftigt hatten, was theils der wissenschaftlichen Ueberlieferung, welche niemals ganz unterbrochen wurde, theils dem Verkehr mit den Arabern zu verdanken war, welcher seinen Einfluß auszuüben begann. Die Realisten und Nominalisten erinnern uns an die ideologischen und ontologischen Fragen, welche durch Plato und Aristoteles angeregt wurden.

186. Roscelin (Canonicus zu Compiegne in der Diöcese Soisson um 1092) wird als das Haupt der Nominalisten angesehen, denn er behauptete, daß in den allgemeinen Ideen keine Realität vorhanden sei, daß sie bloße Worte, leere Töne, flatus vocis, wie er sich ausdrückte, seien, im Gegensatz zu den Realisten, welche so genannt wurden, weil sie in den allgemeinen Ideen eine Realität anerkannten. Dieser Streit, den Einige für eine Frucht der Spitzfindigkeiten des Mittelalters gehalten haben, steht in Verbindung mit den tiefsten Fragen der Ideologie und Ontologie.

187. Der Mensch bedarf für seine Erkenntnisse der Sinne, besitzt aber die Idee von vielen Dingen, welche über das sinnliche Gebiet erhaben sind und auch diejenigen Ideen, welche zu diesem Gebiet gehören, erkennt er unter allgemeinen Beziehungen, welche der Jurisdiktion der sensitiven Fähigkeiten, der inneren wie der äußeren, nicht angehören. Die Nothwendigkeit der Sinne, die Lebhaftigkeit, mit der ihre Eindrücke uns affiziren, die häufige Vermischung der sinnlichen Vorstellungen in unserm Innern mit den intellektuellen Begriffen hat gewissen Philosophen Veranlassung gegeben, zu behaupten, der Gedanke sei die Sensation selbst, mehr oder minder umgeformt; hieraus entstand die sensualistische Schule. Die Erkenntniß der sinnlichen Objekte unter allgemeinen, nicht sinnlichen Beziehungen, die Begriffe, die einem rein intellektuellen Gebiete, das über aller Sensibilität steht, angehören, und endlich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit vieler Wahrheiten, die wir erkennen, eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche nicht aus der Individualität und Zufälligkeit der sinnlichen Phänomene entstehen kann, beweisen, daß man durchaus reine Ideen annehmen muß, die über jedes sinnliche Gebiet erhaben sind; daher die idealistische Schule.

188. Während nun die Idealisten in der Hauptsache, der Existenz der reinen Ideen einig sind, trennten sie sich in der Erklärung des Phänomens. Die einen nahmen an, daß die Ideen für sich subsistiren, als nothwendige Wesen, aus welchen

die Realität der Dinge und die Erkenntniß derselben entspringt; dies ist die Lehre des Plato. Die anderen betrachteten die Ideen als bloße Formen des Geistes, und dies ist die Lehre des Aristoteles.

189. Wenn es nichts weiter als Sensationen gibt, dann gibt es auch nur Erkenntniß von individuellen Objekten; die allgemeinen Ideen sind illusorisch; dies behauptete Roscelin, und in Folge dessen sagte er, die allgemeinen Behauptungen seien bloße Worte. Das System des Roscelin war also ein Ergebniß seiner sensualistischen Theorie. Diese Meinung stimmte mit der des Aristoteles insofern überein, daß dieser die Subsistenz der Ideen läugnete, übertrieb sie aber, insofern sie die Universalität derselben vernichtete, selbst als Formen des Erkenntnißvermögens.

190. Die allgemeinen Ideen subsistiren nicht für sich selbst, getrennt vom Geiste; sie repräsentiren aber nichts desto weniger eine allgemeine Beziehung der Objekte, in welcher Wahrheit vorhanden ist, die sich gründet auf die unendliche Wahrheit des göttlichen Geistes. Wir bedürfen die Sinne, damit die Aktivität unseres Geistes sich entfalte; dieser aber erhebt sich über die Sensationen. Die reinen Ideen subsistiren nicht außer uns als unabhängige Substanzen; sie sind wie Formen, die unseren Geist modifiziren, mögen sie nun von der Ausübung der Aktivität desselben verschieden sein, oder nicht. Aber diese Formen würden nicht Wahrheit und Nothwendigkeit in sich schließen, und wären selbst unmöglich, wenn nicht ein Prinzip aller Wahrheiten existirte, eine lebendige, unendliche Wahrheit, in der sich der Grund von Allem befindet. Nur so kann man die Theorie unserer Ideen erklären; so wird das System des Plato und Aristoteles verbessert und auf die Gränzen der Wahrheit beschränkt.

Es existiren dann Individuen; es existiren keine Allgemeinheiten, abgesehen von jenen; aber es existirt eine nothwendige Wahrheit, in der sich die Quelle aller nothwendigen Wahrheiten befindet, die auf die Individuen angewendet werden können.

Wenn wir das Allgemeine in dem Individuellen erkennen, das Nothwendige in dem Zufälligen, so verdanken wir diese Erkenntniß dem unendlichen Lichte, das uns Alle erleuchtet und das uns durch die Schöpfung einen Funken seiner Intelligenz mitgetheilt hat. Nur auf diese Weise vermeidet man die Klippen der Nominalisten und Realisten; nur so zeigt sich uns eine vollkommene Theorie, welche die Ideen mit der Realität in Uebereinstimmung bringt. (Siehe Ideologie Kap. XIII.)

XXXVI.

Der heilige Anselmus.

191. Die Lehren des Roscelin beschränkten sich nicht auf das philosophische Gebiet; der spitzfindige Dialektiker suchte seine Lehren auf die Theologie anzuwenden und verfiel in schwere Irrthümer in Betreff des erhabenen Geheimnisses der heiligen Dreieinigkeit. Dies rief den Eifer der katholischen Lehrer wach, unter denen der heil. Anselmus, Abt von Bec und damals Erzbischof von Canterbury, hervorragte. Dieser große Mann zeichnete sich nicht minder durch seine Tugenden, wie durch die Größe seines Geistes aus. Er ist der eigentliche Erfinder des berühmten Argumentes für das Dasein Gottes, das sich auf die bloße Idee eines unendlich vollkommenen Wesens stützt.

Es ist folgendes: „Gott ist das Vollkommenste, was gedacht werden kann; das Beste, was gedacht werden kann, besteht aber nicht bloß in der Idee, denn in diesem Falle könnte etwas noch Vollkommneres gedacht werden, nämlich dasjenige, was auch in Wirklichkeit existirte. Es würde dann folgen, daß eine Sache gedacht würde, die die beste und zugleich nicht die beste ist. Dies ist unmöglich. Also existirt das Vollkommenste, was gedacht werden kann, nicht bloß in der Idee, sondern in der Wirklichkeit."

Dieses Argument trug nicht wenig zur Berühmtheit des Descartes bei, welcher, indem er es aufstellte, verschwieg oder übersah, daß es bereits vier Jahrhunderte früher in den Werken

des heil. Anselmus sich vorfand. Man mag über den Werth dieses Argumentes denken, wie man will, man kann nicht läugnen, daß es dem metaphysischen Talente seines Urhebers die größte Ehre macht, und daß man sich zu einem solchen Schluße nicht erheben kann ohne tiefe ideologische und ontologische Kenntnisse.

192. Der vorherrschende Gedanke des heil. Anselmus war, die Vernunft mit dem Glauben in Uebereinstimmung zu bringen; in seinen Schriften findet man keinen Ballast unnützer Erörterungen und eitler Spitzfindigkeiten, sondern die Sprache eines erhabenen, aufrichtigen, durchdringenden Geistes, der die Wahrheit mit Liebe sucht und sie ohne alle Ansprüche aus einander setzt. Er selbst sagt uns, daß er beim Niederschreiben der Lehren seines Monologium nicht daran dachte, daß sie jemals in die Oeffentlichkeit kommen würden, sondern nur seinen Freunden antworten wollte, von denen, wie er glaubte, seine Antwort bald vergessen sein würde. Der verdiente Werth, den man seiner Schrift beilegte, überrascht ihn und er versichert daher, fürchtend, etwas Neues gesagt zu haben, daß er bei wiederholtem Durchlesen Nichts gefunden, was nicht übereinstimmte mit dem, was die Väter und besonders der heil. Augustinus gelehrt.

193. Die Gränzen dieses Lehrbuches erlauben mir nicht, mich noch länger bei der Lehre und Methode des heil. Anselmus aufzuhalten; ich beziehe mich daher auf dasjenige, was ich an einem anderen Orte hierüber gesagt habe. (Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus. 4 Bd. Kap. 70 und folgende, und Note 11.)

XXXVII.

Abälard.

194. Abälard, ebenso berühmt durch seine Talente wie durch seine Schicksale, war einer der spitzfindigsten Dialektiker seiner Zeit. Nachdem er den Nominalisten Roscelin und den Realisten Wilhelm von Champeaux gehört, versuchte er die Versöhnung der beiden entgegengesetzten Lehren und erfand zu

diesem Zweck die Theorie des Conceptualismus, nach welcher die Erkenntnisse nichts anderes waren, als bloße Formen unseres Geistes. Wir wollen hier nicht die Art und Weise untersuchen, wie dies verstanden werden mußte, wenn man gefährliche Klippen vermeiden wollte (190.); wie dem auch sei, Abälard neigte sich mehr zu der nominalistischen Auffassungsweise, die seinem disputirsüchtigen Geiste zusagte, der mehr für die Formen als für das Wesen der Sache eingenommen war und den Glanz dialektischer Geschicklichkeit dem soliden Fortschritt der Philosophie vorzog.

195. In der neueren Zeit hat man uns die Methode Abälards als ein rein philosophisches Vorhaben darstellen wollen; in der That aber berührte sie die Fundamente der Religion. Durch den heil. Bernhard wissen wir, daß die Eitelkeit Abälards keine Gränzen kannte; er glaubte, Alles zu wissen, ausgenommen das: Ich weiß nicht, und während er Plato christlich machen wollte, zeigte er sich selbst heidnisch: Dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum. (Vergl. Der Katholicismus vergl. mit dem Protestantismus. Bd. 4. Ibid.)

196. Die Irrthümer des Abälard wurden durch den heil. Bernhard bekämpft, und zuerst durch die Concilien von Soissons und Sens und später durch den Papst Innocenz II. verdammt. Außerdem, daß Abälard über die Trinität, die Gnade, die Person Jesu Christi, irrte, zielte seine Methode dahin ab, den Glauben in seinem Grunde zu untergraben, indem er ihn dem Urtheil der Vernunft unterwarf. (Ibid.)

197. Die Reue des Abälard verschaffte ihm die Sympathie aller derer, welche seine Verirrungen beklagt hatten. Dank der Liebe und dem Eifer des gelehrten Abtes von Clugny, Peter des Ehrwürdigen, brachte Abälard die letzten Jahre seines Lebens in jenem Frieden und jener Ergebung zu, die allein die Frucht der göttlichen Gnade ist. Er hatte auch den Trost, mit dem heil. Bernhard sich zu versöhnen und von dem heiligen Abte von Clairveaux Zeichen der Achtung und Liebe zu em-

pfangen. Der berühmte Philosoph starb heilig und verdiente, daß die Chronik von Clugny von den beiden letzten Jahren seines Lebens sagte: „hoc tempore omnia videbantur in eo divina: spiritus, verba et opera.“

XXXVIII.

Der heil. Thomas von Aquin.

198. Wenn wir aufmerksam die intellektuelle Bewegung in Europa im dreizehnten Jahrhundert verfolgen, so bemerken wir, daß der menschliche Geist bereits einen so starken Impuls empfangen hatte, daß er für die Folge nicht leicht stehen bleiben konnte, um so mehr, als die Gesellschaft, obgleich immer noch in großer Verwirrung, nichts desto weniger der Ordnung entgegen schritt, die sie in den folgenden Jahrhunderten erreichte. *Lanfrank, der heil. Anselmus, Hugo von St. Victor, Richard von St. Victor, Petrus Lombartus, Albertus Magnus* und andere ausgezeichnete Männer hatten einen Samen wahrer Wissenschaft ausgestreut, der nicht zu Grunde gehen konnte. Gleichwohl muß man gestehen, daß der Geist der Spitzfindigkeit und des Streites die Geister in trauriger Weise auf Abwege brachte und sie zu einer Prüfung der Religion hinführte, die um so gefährlicher war, als sie sich hauptsächlich auf eitle Spitzfindigkeiten der Schule gründete. Wir haben bereits die Irrthümer Roscelins und Abälards kennen gelernt; später finden wir, daß zu Anfange des dreizehnten Jahrhunderts *Amaury von Chartres* und sein Schüler *David von Dinand* den Pantheismus lehrten. Die katholischen Schriftsteller vertheidigten, ohne vor ihren Gegnern zu fliehen, selbst auf dem philosophischen Gebiet, die Wahrheit, wie die Umstände es erforderten; sie hatten aber die Lehren des Aristoteles und seiner arabischen Commentatoren in kein vollendetes System gebracht, das auf der einen Seite Zusammenhang und Einheit gewährt, indem es die intellektuellen Bedürfnisse der Zeit befriedigte, und andrerseits an die

Dogmen der Kirche sich harmonisch angeschlossen hätte. Um dieses Werk zu Stande zu bringen, war ein Mann von hoher Fähigkeit nothwendig, der durch seinen mächtigen Einfluß die Anarchie der Schulen beherrschen und sie seinen Geboten unterwerfen konnte. Dieser Mann erschien: es war der heil. Thomas von Aquin. Unter seinen vielen Werken ragt hervor die Summa theologica, welcher selbst ein Cousin Gerechtigkeit widerfahren ließ, indem er sie nannte „eines der größten Monumente des menschlichen Geistes aus dem Mittelalter, welches, außer einer hohen Metaphysik, ein vollständiges System der Moral und selbst der Politik enthielt." (Gesch. d. Philos., Bd. I.)

199. Vom heil. Thomas datirt im eigentlichen Sinne erst die scholastische Philosophie, in ein vollständiges System geordnet und mit dem katholischen Dogma harmonisch verbunden; im elften und zwölften Jahrhundert wurde das Material zusammengebracht und bewegliche Zelte und provisorische Hütten gebaut; das wahre Gebäude aber erhob im dreizehnten Jahrhundert das Genie dieses außerordentlichen Mannes, welchem, dem Geiste der Zeiten gemäß, mit vieler Wahrheit der Name des Engels der Schulen, oder des Doctor Angelicus gegeben wurde.

XXXIX.

Scholastische Philosophie.

200. Die Wichtigkeit einer genaueren Kenntniß des scholastischen Systems würde, wenn sie auch nicht aus seinem inneren Werthe sich ergäbe, schon durch den äußeren klar werden, d. h. durch die ausschließliche Herrschaft, die es in Europa vier Jahrhunderte hindurch behauptete, während es zwei andere Jahrhunderte den Angriffen der modernen Theorieen widerstand. Ich will daher dieses System in seinen Fundamental-Lehren auseinandersetzen, jedoch absehend von seinen verschiedenen Verzweigungen, da ich mit diesen letzteren mich nicht beschäftigen könnte, ohne mich in überaus subtile Erörterungen einzulassen, von denen einige von geringer oder gar keiner

Wichtigkeit wären. Ohne klare und exakte Ideen über die scholastische Philosophie zu haben, ist es unmöglich, den größten Theil der Schriftsteller zu verstehen, die sowohl in der Philosophie, als in der Theologie vom dreizehnten bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts sich auszeichneten, zu denen man noch viele hinzurechnen kann, die noch später blühten.

201. Um die Sachen von ihrem Ursprunge an zu verfolgen und stets aus guten Quellen zu schöpfen, werde ich mich fast durchweg auf die Lehren des heil. Thomas beziehen, der, wenn nicht als der Gründer, so doch als der Baumeister der scholastischen Philosophie betrachtet werden kann. In den Werken dieses eminenten Schriftstellers finden sich die peripatetischen Lehren mit einer Tiefe und Klarheit auseinandergesetzt, zu der seine Vorgänger nicht gelangt waren, und befreit von gewissen eitlen Cavillationen, mit denen sie mehr als ein Mal der Geist der Spitzfindigkeit und des Streites umstrickte.

202. Die Physik der Scholastiker war wesentlich antiatomistisch; Nichts erklärten sie durch rein mechanische Mittel; auf Alles dehnten sie die Begriffe des Aktes, der Form und der Kraft aus. Diese Lehre, in der Epoche, die unmittelbar auf Descartes folgte, so sehr verschrieen und lächerlich gemacht, wurde in gewisser Weise durch Leibnitz rehabilitirt, welchem hierin andere noch neuere deutsche Philosophen gefolgt sind.

203. Was die Natur des Körpers betrifft, so adoptirten die Scholastiker die Lehre des Aristoteles (XVIII.), indem sie zwei constituirende Prinzipe annahmen: die materia prima und die substanzielle Form. Die Körper als bloße Verbindungen von Atomen zu betrachten, und alles durch bloße Combinationen derselben im Raum zu erklären, hielten sie für einer rohen Philosophie eigenthümlich; als eine solche betrachteten sie die des Demokrit und der andern Alten, die das Corpuscular-System annahmen; sie hielten die Unterscheidung zwischen Materie und Form für einen wahren wissenschaftlichen Fortschritt.

204. Die materia prima ist das erste passive Prinzip der körperlichen Welt, ein ganz unbestimmtes Subjekt, welches

Nichts ist, wenn es nicht die substanzielle Form aktivirt (reducit ad actum). Diese Form ist das Princip, welches der Materie die Aktualität gibt und ihre Unbestimmtheit dazu bringt, diese oder jene Art von Körper zu sein. Die materia prima als solche (in quantum hujusmodi) ist eine pure Potenz, ist fähig, alle Formen zu empfangen, aber kann nicht ohne eine oder die andere sein. (St. Thom. Summ. 1. p. q. 44. art. 2.)

205. Die Materie hat Theile und ist theilbar, weil sie Quantität hat; wenn sie von dieser getrennt würde, würde sie untheilbar sein. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis. (S. Thom. Summ. 1. p. q. 50. art. 2.)

206. Die Form, obgleich sie der Akt der Materie ist, ist doch kein reiner Akt; ihre Kraft zu aktualisiren, (um diesen Ausdruck zu brauchen) bezieht sich auf die Constitution der körperlichen Species, indem sie der Materie verleiht, ein solcher oder anderer Körper zu sein, wie Luft, Wasser, Feuer u. s. w., aber an sich ist sie eine Potenz in Bezug auf das Sein, esse; denn bei allen endlichen Wesen unterschieden die Scholastiker zwischen der Wesenheit und der Existenz. Ein reiner Akt zu sein, in dem die Existenz mit der Wesenheit sich identificirt, kommt nur Gott zu. Bei allen Geschöpfen ist ein Unterschied vorhanden zwischen dem quod est und dem quo est; das Erstere bezeichnet die Wesenheit, das Letztere die Existenz. (1. p. q. 75. art. 5. ad 4.)

207. Hieraus folgt, daß in den materiellen Dingen eine doppelte Zusammensetzung vorhanden ist, die von Materie und Form, und die von Natur und Sein (Wesenheit und Existenz); Materie und Form zusammen constituiren die Wesenheit, die Natur eines Körpers; aber diese Wesenheit schließt in sich selbst nicht den letzten Akt ein, der das Sein ist; daher die Nothwendigkeit der Schöpfung, d. h. die Nothwendigkeit einer Ursache, welche dasjenige zum Akt des Existirens bringt, was, auch nachdem es so oder so gedacht wird, die Existenz noch nicht einschließt. Hieraus folgerte man, daß die Nichtannahme der Nothwendigkeit der Schöpfung bei den alten Philosophen

daher kam, daß sie die Körper nur unter einer besondern Beziehung, insofern sie diese oder jene Sache sind, betrachteten, ohne sich zu ihrer Betrachtung unter der allgemeinen Beziehung von Wesen zu erheben, in der die Nothwendigkeit sich findet, daß sie aus dem Nichts hervorgezogen wurden. (Q. 44. art. 2.)

208. Die Materie ist bestimmt (determinirt) durch die Form, und die Form ist begränzt durch die Materie; die Materie ist, wenn man sie von der Form trennt, eine bloße Potenz, für alle Formen empfänglich; die Form, getrennt von der Materie, ist ein Akt, der sich mit jedem Theile der Materie vereinigen kann, indem er ihm das Sein einer neuen Art gibt. Die Form ist gleichwohl kein reiner Akt, da sie die Potenz des Seins in sich schließt (est in potentia ad esse); daher ist ihre Unbegränztheit rein abstrakt, und auch wenn sie ohne Materie gedacht wird, ohne durch ein Objekt begränzt zu sein, bleibt sie immer etwas Passives im Vergleich zur Existenz. Dies findet bei allen Formen, auch bei den geistigen, statt; in diesem Sinne erklärt sich der Ausdruck: intelligentia est finita superius et infinita inferius. Sie ist unbegränzt nach Unten hin, insofern sie nicht in der Materie empfangen wird, wie die körperlichen Formen; sie ist begränzt nach Oben, insofern sie von einem höheren Wesen den Akt des Seins oder die Existenz empfängt.

209. Eine Sache fängt an, zu sein, entweder durch Vereinigung von Materie und Form, oder indem sie in ihrer Totalität hervorgebracht und aus dem Nichts hervorgezogen wird; das erstere nennt man generatio (Erzeugung), das letztere creatio (Schöpfung). Eine Sache hört auf, zu sein, entweder weil die Form sich von der Materie trennt, oder weil sie die Existenz selbst verliert; das Erstere heißt Corruption, das Letztere Vernichtung. Es ist z. B. Brennstoff vorhanden; die Form des Feuers vereinigt sich mit ihm; dies ist Generation (Erzeugung) des Feuers. Es ist nichts vorhanden; Gott spricht: Es werde Feuer; und das Feuer ist da; hier ist Creation (Schöpfung) des Feuers. In einem Objekt, welches brennt, hört die Verbrennung auf; die Form des Feuers verschwindet

und es bleibt die Asche; hier haben wir Corruption des Feuers. Es ist Feuer da und Gott spricht: Es sei kein Feuer da, und Alles verschwindet, ohne daß Asche oder irgend etwas zurückbleibt; dies wäre Vernichtung des Feuers.

210. Da die Veränderungen in den körperlichen Dingen durch Transformationen oder Wechsel der Formen bewirkt werden, aber nicht zwei derselben zu gleicher Zeit an einem und demselben Zusammengesetzten sein können, so folgt, daß, wenn die eine erlangt wird, die andere verloren geht. Da die Materie, wenn sie ihre Form verliert, nicht vernichtet wird, und andererseits ohne irgend eine Form nicht existiren kann, so folgt, daß, wenn sie die eine verliert, sie nothwendig eine andere gewinnt. Das Feuer verschwindet; die Materie des Objektes, welches brannte, wird nicht auf Nichts reduzirt, sondern bleibt, indem sie die Form der Asche annimmt, oder einer Flüssigkeit, eines Dunstes u. s. w.; wenn also ein Zusammengesetztes zerstört wird, erscheint ein Anderes; der Verlust einer Form für die Materie ist Gewinn einer andern; daher das berühmte Prinzip: Generatio unius est corruptio alterius et corruptio unius est generatio alterius.

211. Hierin liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen den substanziellen und accidentellen Formen; der Gewinn oder Verlust der ersteren constituirt Generation oder Corruption; während der der letzteren Alteration hervorbringt. Die substanzielle Form gibt das Sein im Akte: simpliciter ens actu; die accidentelle gibt das So- oder Anders-Sein: ens actu hoc. (1. p. q. 66. art. 1.)

212. Die Generation und Corruption afficiren nicht direkt die Materie und die Form, sondern die Zusammensetzung beider; nicht sie also sind es, die das Sein haben, sondern das Zusammengesetzte hat es durch die Vereinigung derselben; so gelangen also Generation und Corruption zur Materie und zur Form durch das Mittel des Zusammengesetzten; das heißt, daß sie erzeugen oder zerstört (corrumpirt) werden, je nachdem das Zusammengesetzte sich formt oder auflöst.

213. So wie also die Körper durch ihre substanzielle Form einen Akt haben, so sind sie auch mit wahrer Aktivität begabt. Die Scholastiker sind keine Occasionalisten. Diese Aktivität wurzelt in der substanziellen Form; ihre Ausübung aber verwirklicht sich durch die accidentellen Formen, qualitates, die, weil sie oft nicht gekannt werden, occultae heißen. So ist im Feuer die Wärme nicht die substanzielle, sondern eine accidentelle Form; sie ist in der substantiellen begründet und dient ihr gleichsam als Instrument, um zu wärmen. Die Aktion der Körper auf einander übt sich nicht durch die bloße lokale Bewegung aus, sondern vielmehr durch die Eduktion der Potenz in den Akt.

214. Die vorherrschende Idee in dieser Theorie ist, daß die physische Welt nicht durch die bloße Ausdehnung erklärt wird, wie einige Schulen behauptet haben, sondern daß die Natur der Körper, wenn sie vor dem Richterstuhl der Metaphysik untersucht wird, die Annahme von Aktualitäten und Kräften fordert, welche nicht durch bloße geometrische Prinzipe gemessen werden können. Durch die Geometrie erklärt man eine Phase der Phänomene; viele Dinge aber bleiben übrig, von denen man nur Rechenschaft geben kann, wenn man sich auf den Dynamismus oder die Theorie der Kräfte, der Aktivitäten, beruft.

215. Leibnitz, ein competenter Richter, sowohl als Metaphysiker, wie als Physiker und Geometer, spricht sich folgendermaßen aus: „Weit entfernt, daß irgend ein Philosoph jenen so gepriesenen Beweis, daß das Wesen der Körper in der Ausdehnung oder der Ausfüllung eines bestimmten Theiles des Raumes bestehe, geliefert hat, scheint es im Gegentheil hinreichend bewiesen werden zu können, daß, wenn auch die Natur des Körpers erfordert, daß er ausgedehnt sei, wenn Gott es nicht verhindert, gleichwohl die Wesenheit des Körpers in der Materie und der substanziellen Form bestehe, das heißt in einem passiven und aktiven Prinzip; denn es ist der Substanz eigenthümlich, wirken und erleiden (agere et pati) zu können. Die

Materie also ist die erste passive Potenz und die substanzielle Form die erste aktive Potenz; daß beide durch einen Ort von bestimmter Größe begränzt werden, fordert zwar die natürliche Ordnung, verlangt aber nicht die absolute Nothwendigkeit." (Systema theolog. pag. 218. Ausgabe v. Räß u. Weiß.)

216. Das Merkwürdigste hierbei ist aber, daß Leibnitz sagt, er sei zu dieser Ansicht gelangt durch die mathematischen Studien und durch die Beobachtung der Natur, so daß also eine im Namen der Mathematik und Physik so sehr bekämpfte Meinung später im Namen beider Wissenschaften rehabilitirt wurde durch einen Mann, dem in der neueren Zeit weder in der Physik, noch in der Mathematik irgend Jemand überlegen ist.

217. Vico, dessen Studien gewiß keine scholastische Leitung erhielten, legt gleichfalls den Virtualitäten eine große Wichtigkeit bei und neigt sich zu der Annahme einer Virtualität der Ausdehnung, wie anderer Dinge. Es ist bekannt, daß in neuester Zeit Kant und andere deutsche Philosophen, weit entfernt, mit der Corpuscular-Philosophie sich zu befriedigen, behauptet haben, die Materie, wie sie uns erscheint in den sinnlichen Phänomenen, sei eine Offenbarung der Kräfte der Natur.

218. Indem ich mich eines Urtheils über die metaphysiko-physische Lehre der Scholastiker enthalte, will ich nur einige Bemerkungen machen, um zu zeigen, wie gewagt es sei, über Systeme zu urtheilen, ohne sie gründlich studirt zu haben, und daß es ein Beweis von Unwissenheit, mit übergroßer Leichtigkeit über Etwas zu lachen. In den letzten Jahrhunderten glaubte man, die scholastische Philosophie sei eine Verbindung von rein willkürlichen Spitzfindigkeiten, eine Art von Auswuchs am Körper der Philosophie, ohne irgend eine Beziehung zu ihren Lebensprinzipien. Gegenwärtig erkennt man bereits die Ungerechtigkeit, und diejenigen, welche die Geschichte der Philosophie schreiben, widmen der Scholastik viele Seiten und gestehen, daß inmitten jener Spitzfindigkeiten und jenes unverdauten Wulstes wichtige Fragen abgehandelt werden, und zwar dieselben, welche die Schulen des Plato, des Aristoteles und

aller Jahrhunderte beschäftigten. Was wir hier rücksichtlich der Physik gezeigt haben, werden wir Gelegenheit haben noch deutlicher zu erweisen, wenn wir von den anderen Gebieten der Philosophie reden werden. Doch gehen wir weiter.

219. Aus Materie und Form zu bestehen, kommt jedem Körper zu, aber die Form ist verschieden, je nach dem Akt, der der Materie mitgetheilt werden soll. Daher ist die der sensitiven Wesen nicht dieselbe, wie die der insensitiven, und die der belebten eine andere, wie die der unbelebten.

220. Unter den Körpern gibt es lebende; dies sind jene, die in ihre natürliche Lage gesetzt, in sich das Prinzip der Bewegung tragen. Die schweren Körper streben nach dem Centrum durch ein Prinzip eigener Aktivität; aber diese entwickelt sich nur, wenn sie außerhalb ihres Centrums sich befinden; der lebende Körper dagegen bewegt sich auch in seinem natürlichsten Zustande und seine Bewegung ist um so größer, eine je größere Fülle von Lebensprinzip er besitzt. Bei den lebenden Körpern ist die Bewegung eine natürliche Funktion, eine Bedingung der Existenz, eine spontane Entwicklung, welche aus dem Inneren entspringt; bei den nicht lebenden entspringt die Bewegung in gewissen Fällen auch aus einem inneren Prinzip, aber dann ist sie blos eine Anstrengung, um in ihren natürlichen Zustand zu gelangen; wenn der Körper diesen erreicht, hört die Bewegung auf.

221. Alle Körper sind für die Bewegung empfänglich und diese, als Akt, entspringt aus der Form. Die Bewegung ist ein gewisser Akt; aber eben deßhalb, weil sie Bewegung ist, strebt sie darnach, Etwas zu erreichen; das Wesen also, das sich in Bewegung befindet, befindet sich in der Potenz dessen, was es zu erreichen hat; es ist also in dem Wesen, das sich bewegt, ein Akt vorhanden, die Bewegung nämlich; und dieser Akt schließt den Mangel einer Sache ein, für welche es sich in der Potenz befindet; dies ist der Sinn jener berühmten Definition der Bewegung: motus est actus entis in potentia, prout in potentia ad actum perfectum.

Hieraus erhellt, daß die Scholastiker unter Bewegung nicht blos die Veränderung des Ortes verstanden; denn sie wendeten dieses Wort auf jeden Akt an, welcher Veränderung in dem Wesen herbeiführt und ihm die Richtung auf die Erwerbung einer neuen substanziellen oder accidentellen Form gibt. Daher sind Bewegungen die Erzeugung, die Corruption und jede Alteration.

222. Es gibt vier Klassen von lebenden Wesen. Die einen haben blos die innere Bewegung für die Ernährung und Erzeugung, wie die Pflanzen; die anderen sind die, welche empfinden, wie die Muscheln; die dritten bewegen sich außerdem von ihrem Orte, wie die Säugethiere, die Vögel, die Reptilien; die letzten endlich besitzen außerdem die Intelligenz: die Menschen. Diejenigen, welche blos die Bewegung der Ernährung und Erzeugung haben, streben blind nach der Erwerbung der Formen; ihr Führer ist die Natur. Die mit Sensation begabten suchen ihre Form nicht gänzlich blind, sondern vermittelst einer gewissen Perzeption; so sucht das Thier seine Wohnung, die es gesehen oder gerochen hat. Je nachdem diese Perzeption vollkommener ist, ist dem Thiere eine größere Bewegung gegeben; diejenigen, welche blos das Gefühl haben, bewegen sich allein durch Ausdehnung oder Zusammenziehung; diejenigen hingegen, welche Gesicht, Geruch und die anderen Sinne haben, um entfernte Objekte wahrzunehmen, bewegen sich von ihrem Orte, um diese zu suchen, wie die vierfüßigen Thiere und selbst die Reptilien. So gewährt die Natur jedem Wesen, was es bedarf, je nach dem Grade, den es einnimmt in der Stufenleiter des Universums.

223. Die Thiere, obgleich sie das Objekt durch die Sinne wahrnehmen, erkennen in ihm nicht die Beziehung des Zweckes, noch die Verbindung desselben mit den Mitteln; auch setzen sie sich ihn nicht selbst, sondern streben nothwendig nach dem, welchen die Natur ihnen gibt. Das intellektuelle lebendige Wesen aber nimmt nicht blos das Objekt durch die Sinne wahr, sondern erkennt es auch, sei es sensibel oder nicht, und unterscheidet in ihm die Beziehung des Zweckes und die Be-

ziehungen desselben zu den Mitteln und es empfängt ihn nicht durch Nothwendigkeit bestimmt, sondern setzt ihn sich selbst und verändert ihn, wie es ihm beliebt.

224. Jedes lebende Wesen schließt ein Prinzip der Thätigkeit in sich; aber diese hängt von verschiedenen Bedingungen ab, je nach der Stufe des Lebens. Die Pflanzen, oder diejenigen Wesen, welche nur die Bewegung der Ernährung und Erzeugung besitzen, wirken durch körperliche Organe und mittelst körperlicher Qualitäten; die sensitiven Wesen wirken mittelst körperlicher Organe, aber nicht durch körperliche Qualitäten; so hat die sensitive Seele eine gewisse Wärme und Feuchtigkeit in den Organen nöthig; aber diese Qualitäten sind Bedingungen für die gebührende Disposition des Organes, nicht aber Mittel der Thätigkeit für die Ausübung der Sensibilität. Dennoch, obgleich die Sensation nicht aus den körperlichen Qualitäten entspringt, wird sie durch ein körperliches Organ ausgeübt, zum Unterschiede von den intellektuellen Operationen, die weder durch körperliche Qualitäten, noch durch körperliche Organe sich vollbringen.

225. Das Organ der Sensibilität ist ein lebendes Wesen; es wirkt mit zur Sensation; aber dieser vital-sensitive Charakter kommt ihm nicht von den körperlichen Qualitäten, sondern von der sensitiven Form, welche es belebt.

226. Es gibt fünf Arten von vitalen Fähigkeiten, in denen alle Grade des Lebens enthalten sind: die vegetative, welche auf die Ernährung und Erzeugung sich bezieht; die sensitive, welche sinnlich wahrnimmt; die appetitive, welche zu dem Wahrgenommenen hinneigt; die motiva secundum locum, welche örtliche Bewegung mittheilt; und endlich die höhere, welche die Intelligenz ist und der eine Neigung derselben Art, der rationelle Wille, entspricht.

227. Die Organe der Sensibilität sind verschieden, je nach der Potenz oder sensitiven Fähigkeit, der sie dienen; denn für alle Sensationen gibt es eine Potenz, in welcher die Fähigkeit, sie zu erfahren, wurzelt.

228. Die sensitive Fähigkeit ist passiv: „der Sinn (sensus) ist eine passive Potenz, dazu bestimmt, die Eindrücke des äußeren Sinnlichen zu empfangen: Est autem quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili.“ (S. Th. p. 1. q. 78. art. 3.)

229. Der Eindruck oder die Veränderung (immutatio), die in dem Sinne hervorgebracht wird, ist nicht rein körperlich; sie hat etwas Geistiges; denn wenn eine blos körperliche Veränderung hinreichte, würde alles Körperliche sinnlich wahrnehmen. Für den organischen sinnlichen Eindruck wird eine geistige Veränderung erfordert, durch welche „die Intention der sinnlichen Form im Organe des Sinnes entsteht“; immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. (Ibid.) Um dies zu verstehen, muß man beachten, daß es zwei Klassen von Eindrücken (immutationes) gibt: eine natürliche, durch welche sich dem Veränderten die Form dessen, was verändert, mittheilt in ihrem natürlichen Zustande, wie die Wärme dessen, was wärmt, in die erwärmte Sache übergeht, und eine andere geistige, bei welcher die Form dessen, was verändert, sich in der Weise eines geistigen Wesens mittheilt, wie die Farbe der Pupille, welche dadurch nicht gefärbt wird. So ist also zwischen dem sensitiven Wesen und den körperlichen Objecten eine wahre Communication vorhanden, und die letzteren haben gewisse Qualitäten oder Kräfte, um jenem ihre Formen in einem intentionellen oder geistigen Zustande zuzusenden, Formen, welche die sensitive Potenz in den Akt erheben.

230. Unter den sinnlichen Qualitäten sind die einen solche primo et per se, weil sie direkt die sensitive Fähigkeit affiziren, wie die Farbe, der Geschmack u. s. w., andere affiziren den Sinn nicht durch sich selbst, sondern durch das Mittel der sinnlichen Qualitäten, wie die Ausdehnung, welche nicht in sich selbst gesehen wird, sondern unter der Qualität einer Farbe. Diese nannten die Scholastiker sensibilia communia, weil sie eine Art von Qualitäten sind, die verschiedenen speziellen

sinnlichen Qualitäten gemeinschaftlich zukommen; so kann sich uns eine bestimmte Größe unter vielen Farben darbieten. Alle sensibilia communia reduziren sich auf die Quantität, denn die Figur ist eine Qualität der Quantität, da sie in der Begränzung der Quantität besteht, und die Bewegung fällt unter die Sinne nur durch die verschiedene Lage der bewegten Objekte, was sich auf die Distanzen, oder geometrischen Quantitäten bezieht.

231. Außer den äußeren Sinnen gibt es auch innere, ohne welche das sensitive Wesen nur das Gegenwärtige wahrnehmen könnte. Hieraus entstehen verschiedene Fähigkeiten.

232. Jeder äußere Sinn hat sein eigenthümliches, charakteristisches Objekt, aus dessen Sphäre er nicht herausgeht; die Einheit des sensitiven Bewußtseins wäre mithin unmöglich, wenn nicht ein Centrum da wäre, welches alle Sensationen empfängt, und welches, da es alle wahrnimmt, sie mit einander vergleichen könnte. Diese perzeptive Fähigkeit für die verschiedenen Sensationen, welche gleichsam die gemeinschaftliche Wurzel und das gemeinschaftliche Prinzip der äußeren Sinne ist, nennt man allgemeinen Sinn (sensus communis), ein Wort, welches hier eine ganz verschiedene Sache von demjenigen bezeichnet, was es bedeutete, wo wir von den Kriterien der Wahrheit sprachen.

233. Weder die äußere, noch die innere Sensation genügen im bloßen Akte; es ist nothwendig, daß ein Mittel vorhanden sei, sie zu erhalten; die Fähigkeit, diese Formen zu erhalten, quasi thesaurus quidam formarum per sensus acceptarum, nennt man Einbildungskraft.

234. In den sinnlichen Objekten nimmt das Thier etwas wahr, was keiner besonderen Sensation entspricht; das Lamm flieht den Wolf, nicht seiner Häßlichkeit wegen, sondern weil es ihn als gefährlich erkennt; der Vogel sucht das Reisig, nicht um seiner Schönheit willen, sondern weil es ihm dient, um sein Nest zu bauen. Die Fähigkeit, diese Dinge, diese Beziehungen, Intentionen, wie die Scholastiker sie nannten, welche nicht unter den besondern Sinn fallen, wahrzunehmen,

nannten sie facultas aestimativa. Sie ist in den Thieren von rein instinktartigem Charakter und wird hier genannt vis aestimativa naturalis; in dem Menschen aber ist sie nicht instinktartig, sondern comparativ (collativa) und wird vis cogitativa oder ratio particularis genannt; ratio, weil sie schon an der Vernunft Theil hat durch eine gewisse Verwandtschaft und einen gewissen Uebergang, particularis, weil sie nicht auf das Allgemeine, wie der Verstand, sich bezieht.

235. Unter den Intentionen, welche den Gegenstand der ästimativen Fähigkeit bilden, ist die Beziehung der Vergangenheit mitbegriffen, obgleich diese in besonderer Weise dem Gedächtniß entspricht, welches die Fähigkeit ist, die sinnlichen Species und die nicht sinnlichen Intentionen zu behalten. Bei den Thieren nennt man dies einfach memorative Fähigkeit; bei den Menschen heißt sie Reminiscenz, weil sie nicht blos die Kraft hat, zu erinnern, sondern auch die Erinnerung selbst zu suchen mit einer Art von rationeller Inquisition.

236. In der Seele ist eine Fähigkeit vorhanden, welche Verstand (intellectus) genannt wird; durch diese erkennen wir die übersinnliche Welt und bemerken in der sinnlichen allgemeine Beziehungen, welche nicht unter die Jurisdiktion der Sensibilität fallen. Er besitzt keine eingebornen Ideen. Die Ideen sind Formen, welche den Verstand in den Akt erheben; unser Verstand ist in der Potenz, und bevor wir sinnliche Eindrücke empfangen, ist er wie eine leere Tafel, auf der Nichts geschrieben steht: sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum.

237. Der Verstand, die Intelligenz, ist verschieden vom Sinne, sowohl an sich, als in seinem Objekte; er fängt aber seine Thätigkeiten nicht an, ohne durch den Sinn erregt zu sein. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist die folgende. Die Körper bringen, indem sie auf die Organe wirken, die Sensation hervor, indem sie die sinnlichen Formen mittheilen, nicht in ihrem natürlichen, sondern in geistigem, intentionellen Zustande. Aber diese Formen sind auch so, wie sie in der Einbildungskraft sind, nicht intelligibel, weil sie einzelne und

körperliche Objekte darstellen, was nicht Gegenstand des Verstandes ist. Wie geschieht also der Uebergang? Wie tritt das intellektuelle Gebiet in Communication mit dem sinnlichen? Es ist im Geiste eine Kraft, welche aus den sinnlich vorgestellten Species die intellektuellen Formen nimmt, abstrahirt und sie uns so intelligibel macht. Diese Kraft wird thätiger Verstand (intellectus agens) genannt. Die aus den sinnlichen Bildern abstrahirten Formen sind schon intelligibel; die rezeptive Kapazität für dieselben wird möglicher Verstand (intellectus possibilis) genannt. So also wird der intellektuelle Akt ausgeübt, wenn die Form intelligibel geworden, sich mit dem möglichen Verstande vereinigt und ihn zum Akte bringt, oder ihn intelligent im Akte macht.

238. Man sieht hieraus, daß, wenn auch die Scholastiker die Erkenntniß aus den Sinnen entspringen ließen und das Prinzip annahmen: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, sie gleichwohl zwischen dem intellektuellen und dem sinnlichen Gebiete mit so großer Sorgfalt unterschieden, daß sie, um den Abstand beider von einander fest zu halten, eine Aktivität erdachten, die sie thätigen Verstand (intellectus agens) nannten. Das Sinnliche konnte sich dem Verstande nicht einmal nähern, wenn es nicht seiner rohen Formen entkleidet und durch den Schmelztiegel des thätigen Verstandes durchgegangen war; hier erst, durch dieses Licht, wie sie es nannten, gewinnen die sinnlichen Spezies den Charakter der Intelligibilität; und es ist bemerkenswerth, daß sie diese Umwandlung des Sensiblen zum Intelligiblen in der Abstraktion bestehen ließen, welche die particulären Bedingungen beseitigte; dies war es, was die sinnlichen Spezies, die sie phantasmata nannten, immateriell und fähig machte, verstanden zu werden.

239. Außer dieser die sinnlichen Spezies umformenden Kraft gibt es eine Aktivität, welche die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten wahrnimmt, denen der Verstand zustimmt, sobald sie sich ihm darbieten. Dies sind diejenigen Wahrheiten,

welche sie per se notae nannten, oder auch principia, axiomata; von ihnen gehören einige zum spekulativen, andere zum praktischen Gebiet; die letzteren sind die Grundlage der moralischen Wissenschaft. Es gibt also keine eingebornen Ideen, d. h. vor der Sensation existirende Formen; wohl aber eine eingeborne, rein intellektuelle Aktivität, welche sich in dem Augenblick entwickelt, wenn die Wahrheit sich ihr darbietet.

240. Das Fundament der Wahrheit ist in Gott; obgleich in den Dingen viele Wesenheiten und Formen vorhanden sind, und mithin viele individuelle Wahrheiten, so beruht doch die Wahrheit aller dieser auf Gott. Die Wahrheit unseres Verstandes hängt ab von seiner Conformität mit den Sachen, aber die Wahrheit der Sachen entsteht aus ihrer Conformität mit dem göttlichen Verstande.

241. Die Seele urtheilt über die Wahrheit der Sachen durch die erste Wahrheit, welche in unserem Geiste erglänzt, wie das Licht in einem Spiegel. Dies geschieht durch die Fähigkeit, die uns gegeben ist, die Prinzipe sogleich zu erkennen, sobald sie sich uns darbieten. So erklärt es sich, wie die Wahrheit ewig ist. Sie ist es nicht, wenn man sie nur betrachtet, insofern sie in unserem Verstande ist; sie ist es aber, insofern sie sich gründet auf den göttlichen Verstand. Wenn es keinen ewigen Verstand gäbe, würde es auch keine ewige Wahrheit geben.

242. Aus dieser Theorie ergibt sich klar, was man von der Frage über die Ideen zu denken habe, welche die Schulen des Plato und des Aristoteles trennte. Die göttliche Wesenheit schließt die intelligible Vorstellung aller Dinge ein; die Ideen von Allem sind also in Gott; oder vielmehr, in Gott ist eine unendliche Idee, welche allen wirklichen und möglichen entspricht. Die Idee in Gott ist nichts Anderes als die göttliche Wesenheit. Aus dieser Quelle von Licht entspringt durch die Schöpfung die intellektuelle Kraft aller endlichen Geister; daß alle diese in den ersten Wahrheiten übereinstimmen, beweist die Existenz eines höheren Verstandes, der alle erleuchtet.

243. Wenn die Scholastiker sagten, der Verstand werde die verstandene Sache, so wollten sie dadurch nicht dasjenige sagen, was die modernen Pantheisten meinen, welche das Subjekt und Objekt identifiziren und vorgeben, daß Alles aus dem Ich entspringe; sie bedienten sich dieses Ausdruckes nur, um die Art und Weise zu erklären, wie der intellektuelle Akt ausgeübt wird, nämlich, indem sich mit dem Verstande die Idee oder die intelligible Form vereinigt, woraus nicht Identität, sondern Inhärenz eines Accidenz an einem Subjekte resultirt.

244. Die Seele erkennt sich selbst nicht durch ihre Wesenheit, d. h. indem sie sich intuitiv schaut, sondern durch ihre Phänomene. Diese Erkenntniß ist von zweifacher Art, durch Bewußtsein und durch Discurs; durch Bewußtsein, insofern wir alle innerlich erfahren, daß in uns ein intellektuelles Prinzip ist; durch Discurs, insofern wir aus den Phänomenen der Seele schließen, welches die Natur derselben sei.

245. Wir können Gott erkennen durch die natürliche Vernunft, indem wir uns vom Zufälligen zum Nothwendigen, von der Wirkung zur Ursache erheben; aber die Wahrheit der Existenz Gottes, obgleich sie mit unwiderleglichen Argumenten dargethan werden kann, gehört nicht in die Klasse der Sätze, welche man per se notae, quoad nos nennt. Es ist gewiß, daß wir die Idee Gottes haben; aber diese Idee für sich allein genügt nicht für den Beweis seiner Existenz. In Gott identifizirt sich die Existenz mit der Wesenheit; wenn wir die Wesenheit Gottes sehen könnten, würden wir auch sehen, daß sie die Existenz mit absoluter Nothwendigkeit in sich schließt; aber da wir diese Wesenheit nicht sehen, während wir in diesem Leben uns befinden, so ist es nothwendig, daß, wenn wir Gott durch die natürliche Vernunft erkennen wollen, wir unsere Zuflucht zum Beweise nehmen. Daher nahmen die Scholastiker das Argument des heil. Anselmus nicht an, das später auch Descartes aufstellte. Alles, was die neueren Philosophen, Kant eingeschlossen, Haltbares gegen dieses Argument gesagt haben, hatte bereits der heil. Thomas von Aquin mit größter Klarheit

und Kürze gesagt. „Wenn wir auch zugeben würden, sagt er, daß jeder unter dem Namen Gott dasjenige versteht, was vorausgesetzt wird, nämlich, das Vollkommenste, was gedacht werden kann, so folgt doch deßhalb nicht, daß er auch erkenne, daß das durch diesen Namen Bezeichnete in Wirklichkeit existire, sondern nur, daß es in der Vorstellung des Geistes vorhanden sei. Man kann nicht schließen, daß er wirklich existire, wenn man nicht annimmt, daß in Wirklichkeit das Vollkommenste, was gedacht werden kann, existire; was diejenigen nicht zugeben, welche Gott läugnen." Dato enim, quod quilibet intelligat hoc nomine Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat, id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse. (1. p. q. 2. art. 1. ad 2.)

246. Es ist überflüssig, hinzuzufügen, daß die scholastischen Lehren über Gott und seine Attribute mit den christlichen übereinstimmten, da diese Philosophen fast alle Katholiken und größtentheils christliche waren. Dasselbe können wir über ihre Moral sagen; was sie auch immer für Fragen in die Ethik hineinzogen, ihre Fundamental-Prinzipe waren die der katholischen Kirche.

247. Rechenschaft zu geben von denjenigen Lehren, in welchen die Scholastiker von einander abwichen, würde ganze Bände erheischen. Glücklicherweise ist es nicht nothwendig, diese Einzelnheiten zu kennen. Als ausgezeichnet unter den Scholastikern will ich hier nur anführen: den heil. Bonaventura, so berühmt durch seine Weisheit, daß man ihn den seraphischen Doktor nannte; den äußerst scharfsinnigen Duns Scotus aus dem Orden des heil. Franziskus, welcher Doctor subtilis genannt wurde und die Schule der Scotisten gründete; und Wilhelm von Occam, der die nominalistische Theorie erneuerte.

248. Die scholastische Philosophie, welche ihrer Natur nach höchst subtil war, artete durch die Streitigkeiten der Schulen aus. Bekannt sind die unnützen und selbst extravaganten Fragen, welche aufgestellt wurden und eine Zeit in Anspruch nahmen, welche weit besser mit positiveren Studien angewendet worden wäre. Wie dem auch sei, es ist gewiß, daß jene Art intellektueller Gymnastik, in der sich so lange Zeit hindurch die Geister übten, die Denkkraft stärkte und den Weg zu weiteren Fortschritten bahnte, als man andere Methoden anwendete.

XL.

Roger Baco.

249. Selbst in jenen Zeiten, als die scholastische Philosophie Alles beherrschte, fehlte es nicht an Männern, die sich dem Studium der Natur widmeten. Ohne von Albertus Magnus, von Raimundus Lullus, berühmt durch seine Ars magna, und der sich gleichfalls den Naturwissenschaften widmete, und von Anderen zu sprechen, die durch ihre Vorliebe für physische Studien sich auszeichneten, will ich nur den berühmten Roger Baco hier erwähnen, geboren in England im Jahre 1214, welcher in seinen Schriften über die Chemie und Optik weit größere Kenntnisse zeigt, als man sie von seiner Zeit erwarten konnte, so daß der Weg, welchen der berühmte Kanzler Baco von Verulam einschlug, bereits drei Jahrhunderte früher durch den großen Franziskaner desselben Namens vorgezeichnet war. Allein jene Zeit war noch nicht die der Restauration der Wissenschaften; es mußten noch viele Jahre vergehen und andere Versuche gemacht werden, ehe der menschliche Geist zu der Entwicklung gelangte, die zur Zeit des Descartes stattfand. Gleichwohl waren die Versuche nicht ganz unfruchtbar, denn sie legten in den Schooß der europäischen Nationen einen Keim wissenschaftlicher Erneuerung nieder, der sich nothwendig in den späteren Jahrhunderten entwickeln mußte.

XLI.

Uebergangs-Epoche.

250. In dem Maaße als Europa in der sozialen Organisation fortschritt, zeigten sich neue intellektuelle Bestrebungen, indem sich in verschiedener Hinsicht ein mächtiger Geist der Opposition gegen die Philosophie des Aristoteles, welche damals ausschließlich in den Schulen herrschte, geltend machte. Der Fall von Constantinopel brachte nach Europa einige vertriebene Gelehrten, und mit ihnen die Lehren des Plato und anderer Alten. So verbreitete sich mehr und mehr der Geist der philosophischen Neuerung, besonders da ihm die Disputirsucht, welche den Griechen eigenthümlich ist, zu Hülfe kam. Wenn diese auch für den wahren Fortschritt wenig ersprießlich war, so diente sie doch als mächtiger Sturmbock gegen die peripatetischen Schulen. Unter den Griechen selbst standen sich Aristoteliker und Platoniker gegenüber; unter den Ersteren zeichneten sich Argyropulus und Gennadius, unter den Letzteren Gemistus, Plethon und der berühmte Bessarion, der später Cardinal wurde, aus.

Die Erfindung der Buchdruckerkunst endlich und die Entdeckung der neuen Welt gaben einen letzten, starken Impuls jener europäischen Bewegung, die in der Zeit der Kreuzzüge begonnen hatte und von nun an war es, nachdem einmal die Liebe zum Studium des Alterthums aus den Quellen selbst geweckt war, unmöglich, daß die Geister mit den Uebersetzungen des Aristoteles, den Commentaren der Araber und den Diskussionen der Scholastiker sich begnügten. Diese wachsende Bewegung der antischolastischen Opposition fiel gerade zusammen, und wurde dadurch gewissermaßen gerechtfertigt, mit dem Mißbrauch, sich in den Schulen eitlen Streitfragen, hinzugeben, so daß die Reaktion, welche schon durch sich selbst so stark war, mehr und mehr provocirt wurde durch das Uebermaß des Mißbrauches.

251. Zwei schwache Seiten hatten die peripatetischen Schulen: die Vernachlässigung der Form, oder des Stiles und

der Sprache, und die Geringschätzung der Mathematik und der Naturwissenschaften; und grade zu Ende des fünfzehnten und zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts waren die beiden, direkt entgegengesetzten Neigungen erwacht; die Liebe zur Literatur und den schönen Künsten entstand wiederum und wurde bis zu einem zuweilen selbst lächerlichen Exzeß getrieben, und der Geschmack an der Mathematik und den Beobachtungswissenschaften trat überall hervor. Hieraus folgte, daß die aristotelische Philosophie lebhaft bekämpft wurde, nicht bloß von denjenigen, welche einen der Religion und den Sitten verderblichen Weg einschlagen wollten, sondern auch von denen, welche aufrichtig die Erhaltung der gesunden Ideen, in Verbindung mit den wissenschaftlichen und literarischen Fortschritten, wünschten.

Laurentius Valla griff in Italien die peripatetischen Schulen an; Petrus Ramus that dasselbe zu Paris; verfiel in große Irrthümer und gründete die sogenannte Schule der Ramisten; Paracelsus vermischte den cabbalistischen Fanatismus mit der Medicin, der Chemie und der Theologie; Angelus Politianus und Cardanus neigten sich zum Eklekticismus; Erasmus von Rotterdam und der berühmte Spanier Luis Vives verbreiteten die Liebe zu den schönen Künsten, besorgten neue Ausgaben der alten Werke und vergaßen dabei nicht, die scholastischen Spitzfindigkeiten zu bekämpfen. Es war eine wahre Revolutions-Epoche; vergeblich würden wir daher nach einem festen Systeme suchen; es fand eine Vermischung der Lehren des Pythagoras, Parmenides, Plato und Zeno des Skeptikers statt. Picus von Mirandola disputirte de omni scibili und wurde der Phönix seines Jahrhunderts genannt; Giordano Bruno lehrte den Pantheismus; Bernardinus Telesius gründete die sogenannte Telesianische Akademie zu dem Zweck, die Scholastiker zu bekämpfen; Berigardus rief in Pisa die jonische Schule wieder ins Leben; die Platoniker blühten in Florenz; und Montaigne eröffnete in seinen Essays, einer Formel des Skepticismus, dem Bayle und der Schule des achtzehnten Jahrhunderts

die Thore. Vieta, Fermat, Copernikus und Andere machten große Fortschritte in der Mathematik, und die aristotelische Philosophie, von allen Seiten angegriffen, verlor an Einfluß und fühlte bereits ihren nahen Tod. In der Phalanx der Neuerer ragen zuletzt Baco von Verulam und Descartes hervor, wahre Revolutionäre in der Wissenschaft, welche, wenn auch ein Theil ihres Triumphes dem Einfluß ihres Genius zuzuschreiben ist, gleichwohl weit mehr der Gährung verdanken, in welcher sie die Geister fanden. Die Revolution war zum großen Theil schon vollbracht; sie gaben ihr Richtung und Regelmäßigkeit.

XLII.

Baco von Verulam.

252. Unter den Reformatoren der Philosophie in den neueren Zeiten nimmt Baco von Verulam, geboren zu London 1561, einen ausgezeichneten Platz ein. Man verdankt ihm keine Entdeckungen in der Mathematik und den Naturwissenschaften, wie dem Descartes, Galilei, Pascal und anderen berühmten Männern dieser Epoche; sein Ruhm gründet sich darauf, die Aufmerksamkeit auf die falsche Methode der Alten hingelenkt zu haben und auf die Nothwendigkeit, die Erfahrung zu Rathe zu ziehen. In seinen berühmten Werken: „de dignitate et progressu scientiarum“ und „Novum Organum“ setzt er seine Ideen auseinander und gibt zugleich eine Klassifikation aller menschlichen Kenntnisse. Baco begünstigte, während er die abstrakte Methode der Peripatetiker bekämpfte, eine Tendenz, die, wie wir bereits bemerkt haben, in ganz Europa sich äußerte und da er überdies in den alten Klassikern bewandert war und dabei den hohen Posten eines Kanzlers von England einnahm, so vereinigten sich alle Umstände, um seinen Lehren Einfluß zu verschaffen. Gleichwohl gründete Baco keine Schule, denn dazu ist eine Lehre nothwendig; er aber gab nichts weiter als eine Methode. Die philosophische Revo-

lution zu vollenden, war einem noch ausgezeichneteren Manne vorbehalten, der eine Methode und eine Lehre, das Instrument und das Produkt, darbieten würde.

XLIII.

Descartes.

253. Dieser außerordentliche Mann wurde geboren 1596, mit allen Gaben ausgerüstet, die für die Rolle, die er in der Welt spielen sollte, nothwendig waren. Dazu war nothwendig Genie und er besaß es in eminentem Grade; dazu war ferner nothwendig Kenntniß seiner Zeit, und er erwarb sie sich, nicht bloß aus seinen Büchern, sondern auch auf seinen Reisen, in seiner militärischen Laufbahn; dazu war nothwendig leidenschaftliche Liebe der Wissenschaft und er besaß sie bis zu dem Grade, die hohen Stellungen zu verachten, die ihm die Gesellschaft angeboten hätte, indem er ein einsames, ausschließlich philosophischer Meditation geweihtes Leben vorzog und sich dazu entschloß, mehr als zwanzig Jahre außerhalb seines Vaterlandes zu leben, und nach Holland, um Freiheit und Ruhe zu genießen, sich zurückzog. Seine Talente beschränkten sich nicht auf die Metaphysik; er war ein ausgezeichneter Mathematiker und wenn er auch in den Naturwissenschaften viel zu sehr zu Hypothesen geneigt war, so zeigte er doch für die Beobachtung der Natur ein bevorzugtes Talent.

254. Die Hauptpunkte der Lehre des Descartes sind folgende: 1) der methodische Zweifel; 2) das Prinzip: Ich denke, also bin ich; 3) die Annahme, daß das Wesen der Seele im Gedanken, und 4) daß das Wesen der Körper in der Ausdehnung bestehe.

255. Der Zweifel des Descartes entstand in seinem Geiste beim Anblick der systematischen Methode, welche in den Schulen herrschte; es war ein Schrei der Revolution gegen eine absolute Regierung. „Die Erfahrung lehrt, daß diejenigen, welche Philosophen sein wollen, oft weniger weise und vernünftig sind,

als jene, welche sich niemals diesen Studien gewidmet haben" (Vorrede zu den Prinzipien der Philosophie). Diese Worte zeigen die Verachtung, die er gegen die Schulen hegte; man darf sich also nicht wundern, wenn er einen anderen Weg suchte. Welches dieser war, erklärt er uns selbst. „Da die Sinne, sagt er, uns zuweilen täuschen, so wollte ich annehmen, daß es nichts dem Aehnliches gebe, was sie uns darbieten; da es Menschen gibt, welche sich irren und falsch schließen, auch wenn sie mit den einfachsten Gegenständen der Geometrie sich beschäftigen, so verwarf ich, indem ich urtheilte, daß auch ich, wie sie, dem Irrthum unterworfen sei, alle jene Gründe, als falsch, welche ich vorher für einen Beweis gehalten hatte, und entschloß mich, in Erwägung, daß dieselben Gedanken, die wir im wachen Zustande haben, uns auch im Traume kommen können, ohne daß dann einer derselben wahr sei, anzunehmen (zu fingiren) daß Alles, was mir in den Geist gekommen, nicht mehr Wahrheit enthalte, als die Illusionen der Träume." Cum sensus non nunquam nos decipiant, supponere volui, nihil esse simile eorum, quæ sensus nobis exhibent; cum sint homines qui falluntur in suis ratiociniis, vel agentes de geometriæ rudimentis et in paralogismos incurrant; judicans me eisdem erroribus obnoxium esse posse, abjeci ut falsas omnes rationes, quas antea demonstrationes censueram: considerans denique, vel ipsas cogitationes, quas vigilantes habemus, occurrere in somnium nobis posse, quin aliqua illarum vera sit, fingere statui omnia, quæ in meam mentem intraverant, non plus veritatis continere, quam vanæ somniorum species." (Discursus de methodo. p. IV.)

Aus dieser Stelle sieht man, daß der allgemeine Zweifel des Descartes eine Annahme, eine Fiktion war; so nannte er ihn selbst; es war mithin kein wahrer Zweifel. Dasselbe ergibt sich aus seiner Antwort auf die Einwürfe, welche P. Mersenne aus verschiedenen Philosophen und Theologen gegen die „Meditationen" des Descartes gesammelt hatte. „Vor allem, sagt er, erinnert euch, daß ich nicht

ernstlich, sondern durch eine bloße Fiktion die Ideen oder die Bilder (phantasmata) der Körper verworfen habe u. s. w." Descartes läugnet dies nicht, sondern gibt es zu und fährt dann fort, die Einwürfe zu widerlegen.

256. Welchen Mißbrauch man auch später mit der Methode des Descartes mit Rücksicht auf die Religion getrieben haben mag, wir müssen zugeben, daß der berühmte Philosoph mit seinem Geiste des Zweifels und der Prüfung aufrichtige Anhänglichkeit an den Katholizismus vereinigte. Unter den Grund-Maximen, die er annahm, um seinen Weg ohne Gefahr zu verfolgen, steht oben an die: stets die Religion zu bewahren, in der er durch Gottes Gnade seit seiner Kindheit erzogen war. „Postquam in tuto reliqui has regulas et cum fidei veritatibus seseorsum posui, quæ quidem veritates semper primæ fuerunt in mea fide, judicavi cæteras opiniones abjicere licere." (De methodo p. III.)

257. Es scheint, daß der Zweifel des Descartes, sich auf eine allen Methoden gemeinschaftliche Idee reduzire. Er selbst sagt dies: „Wenn es sich nur um die Betrachtung der Wahrheit handelt, wer hat jemals daran gezweifelt, daß es nothwendig sei, das Urtheil zu suspendiren in Betreff der dunklen oder nicht klar erkannten Dinge?" Cum de veritatis contemplatione tantum agitur, quis unquam dubitavit, retinendum esse judicium de rebus obscuris, vel non sat apertis?" (Responsio ad object. collect. a P. Mersenne.) Gleichwohl sagen wir deßhalb nicht, daß Descartrs keine neue Methode in die Philosophie einführte. Der Grundsatz, das Urtheil zu suspendiren, wenn man die Wahrheit noch nicht erkennt, war allgemein angenommen, und wer sollte ihn nicht annehmen? Aber das Uebel bestand darin, ihn ohne Anwendung zu lassen, zu große Autorität dem Menschen Aristoteles beizulegen, indem man ohne Prüfung die in den Schulen gewöhnlichen Lehren hinnahm und sich keine Mühe gab, ihre schwachen und falschen Punkte zu erforschen.

258. Descartes begann damit, zu zweifeln, ging aber sofort zum **Denken** über, seine Methode war nicht rein negativ; in allen seinen Schriften findet sich eine **positive** Lehre neben der Bekämpfung der entgegenstehenden. Dies ist eine der Ursachen seines bewundernswerthen Einflusses, die Gestalt der Philosophie zu verändern; er nahm sich vor, **aufzubauen** auf den Ruinen dessen, was er zerstört hatte; er begnügte sich nicht, zu sagen: „**Jenes ist nicht** die Wahrheit"; er setzte hinzu: „**Dieses ist** die Wahrheit."

259. Das Fundamental-Prinzip des Descartes: Cogito ergo sum, entstand aus seinem Zweifel; seine Aussprache war nichts anderes, als die Angabe des Punktes, wo er in seiner destruktiven Thätigkeit einzuhalten sich gezwungen sah. „Ich bemerkte sogleich, sagte er, daß, wenn ich denken wollte, Alles sei falsch, es nothwendig war, daß ich, der ich dies dachte, etwas sei; und da ich bemerkte, daß die Wahrheit: ich denke, also existire ich, so sicher und gewiß sei, daß die ausschweifendsten Annahmen der Skeptiker nicht im Stande waren, sie zu erschüttern, so urtheilte ich, daß ich sie ohne Skrupel als das erste Prinzip der Philosophie annehmen dürfe." „Statim animadverti, dum cogitare volebam omnia esse fa a, necessarium esse, me, qui illud cogitabam, esse aliquid; videus autem hanc veritatem, **ego cogito, ergo sum**, adeo firmam et tutam esse, ut nec scepticorum insanioribus hypothesibus posset nutare, existimavi posse absque ullo scrupulo illam sumere ut primum philosophiæ principium." (De methodo p. IV.)

260. Einige haben geglaubt, das Prinzip des Descartes sei ein wahres Enthymema und haben dagegen eingewendet, aus dem Gedanken könne nicht auf die Existenz geschlossen werden, wenn man nicht vorher schon den Satz annimmt: „was denkt, existirt"; es würde also dann ein noch fundamentaleres Prinzip als das andere geben. Die Einwendung beruht aber auf einer falschen Voraussetzung, zu der die Aussprache in Form eines Enthymema Veranlassung gab und einige andere nicht hinlänglich klare Worte des Philosophen. Aber in Wirklichkeit

wollte er keinen eigentlichen Schluß ziehen, sondern nur eine Thatsache des Bewußtseins aussprechen, nämlich: bei dem Zweifel an Allem gibt es etwas, was dem Zweifel widersteht: der eigene Gedanke. Die folgenden Worte sind bezeichnend: „Wenn wir erkennen, daß wir etwas sind, was denkt, so geht diese erste Kenntniß nicht als Schluß aus einem Syllogismus hervor; oder wenn Jemand sagt: Ich denke, also bin ich, existire ich, so schließt er nicht aus dem Gedanken seine Existenz, wie in Kraft eines Syllogismus, sondern wie eine durch sich selbst bekannte Sache; er sieht sie durch bloße Betrachtung des Geistes, denn wenn er sie durch einen Syllogismus schlösse, so müßte er vorher den Obersatz kennen: Alles was denkt, ist oder existirt. Im Gegentheil, jener Satz offenbart sich seinem inneren Bewußtsein, daß Niemand denken kann, ohne zu existiren. Dies ist der eigenthümliche Charakter unseres Geistes, allgemeine Sätze durch die Kenntniß einzelner zu bilden.“ (Responsio ad object. collect. a P. Mersenne.)

261. Wenn Descartes das Wort Gedanke braucht, um die Fundamentalthatsache der philosophischen Untersuchung zu bezeichnen, so beschränkt er es nicht auf das rein intellektuelle Gebiet, sondern bezeichnet durch dasselbe alle inneren Phänomene, von denen wir Bewußtsein haben, mögen sie sich auf den Verstand, auf den Willen, oder auf die Sensibilität beziehen. „Unter dem Worte Denken, sagt er, verstehe ich alles das, was in uns vorgeht, und was wir unmittelbar durch uns selbst wahrnehmen; denken bezeichnet also nicht bloß verstehen, wollen, sich vorstellen, sondern auch empfinden. (Princip. philos. p. 1. §. 9.)

262. Obgleich Descartes zum Fundamente der Philosophie das eigene Bewußtsein machte, so verwarf er doch nicht das Kriterium der Evidenz; im Gegentheil, in seinen Schriften findet sich ausdrücklich das Prinzip, welches später unter seinen Schülern so berühmt wurde: Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann von ihr mit aller Gewißheit ausgesagt werden. „Hierauf, sagt er, betrachtete ich im

Allgemeinen dasjenige, was erforderlich ist, damit eine Behauptung wahr und gewiß sei; denn da ich bereits eine gefunden, die diesen Charakter hatte, glaubte ich, ich müsse zugleich wissen, worin diese Gewißheit bestehe, und da ich bemerkt, daß in dem Satze: Ich denke, also bin ich, nichts vorhanden, was mich versichert, daß ich die Wahrheit sage, außer, daß ich vollkommen klar sehe, daß es nöthig ist, zu sein, um zu denken, so glaubte ich, ich könne als allgemeine Regel annehmen, daß die mit voller Klarheit und Bestimmtheit erkannten Dinge, alle wahr seien, und daß nur darin eine Schwierigkeit vorhanden, diejenigen zu bestimmen, welche wir mit Bestimmtheit erkennen." (De methodo p. IV.)

263. Die Legitimität des Kriteriums der Evidenz gründet Descartes auf die Wahrhaftigkeit Gottes, der uns nicht konnte täuschen wollen. Die Existenz Gottes beweist er durch die Idee Gottes selbst, indem er das Argument des heil. Anselmus anwendet. (Principia philosophiæ und Meditationes III. und V.) Nach Descartes also finden wir in unserem Bewußtsein den Gedanken; in diesem finden wir die Idee Gottes, und in dieser Idee finden wir ein beweisendes Argument für die Existenz Gottes und seiner Vollkommenheiten selbst und die Erkenntniß der göttlichen Wahrhaftigkeit ist für uns eine sichere Garantie für die Legitimität des Kriteriums der Evidenz.

264. „Obgleich ein Attribut, sagt Descartes, hinreicht, um uns die Substanz erkennen zu lassen, so gibt es doch in jeder von ihnen eins, welche ihre Natur und Wesenheit constituirt und von dem alle anderen abhängen. Die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe constituirt die Wesenheit der körperlichen Substanz und der Gedanke constituirt die Natur der Substanz, welche denkt." (Principia philos. p. I.) Durch die Annahme, daß die Wesenheit der Seele im Gedanken bestehe, sah Descartes sich genöthigt, zu behaupten, daß die Seele nie aufhöre zu denken; denn sonst würde sie ihr constitutives Attribut verlieren, und er nahm auch wirklich diese Schlußfolge an. Gegen diese Lehre erheben sich verschiedene

Einwendungen. Wie beweist man, daß das Denken die Wesenheit der Seele sei? Wie ist es möglich, daß ein Phänomen, welches alle Charaktere der Modification hat, das constitutive einer Substanz sei? Wie beweist man, daß die Seele stets denkt? Scheint es nicht, daß die Erfahrung das Gegentheil lehrt? Wir erkennen die Seele durch den Gedanken; dies ist wahr; aber hieraus folgt nicht, daß die Seele der Gedanke selbst sei.

265. Der Fehler des Descartes in diesem Punkte besteht darin, das Phänomen für die Substanz zu nehmen, an welcher es sich realisirt. Von dem Wunsche erfüllt, die Philosophie auf klare Begriffe zu gründen, blieb er bei dem stehen, was er klar sah, und sagte: „Es ist weiter nichts vorhanden", anstatt zu sagen: „Ich sehe weiter nichts."

266. Etwas Aehnliches begegnet ihm, wo er von der Ausdehnung handelt. Wenn wir die Körper betrachten, so zeigen sich uns die Dimensionen derselben mit klarster Intuition; hieraus schloß Descartes, die Wesenheit derselben sei das durch diese Intuition Dargestellte. Wer sieht nicht ein, daß hier das ideale mit dem realen Gebiet verwechselt, und selbst das ideale nur unter einem Gesichtspunkt betrachtet wird?

267. Von diesem falschen Prinzip ausgehend, schloß Descartes, die Ausdehnung der Welt sei unendlich. „Wir wissen auch, sagt er, daß diese Welt, oder die ausgedehnte Materie die das Weltall bildet, keine Gränzen hat, denn wo wir diese auch immer uns denken wollen, können wir über sie hinaus uns noch unendlich ausgedehnte Räume vorstellen, die wir uns nicht bloß vorstellen, sondern von denen wir einsehen, daß sie in der That so sind, wie wir sie uns vorstellen; so daß dieselben einen Körper von unbegränzter Ausdehnung enthalten; denn die Idee der Ausdehnung, die wir mit jedem Raume verbinden, ist die wahre Idee, die man von einem Körper haben muß." (Princip. philos. p. II. 21.)

268. Der leere Raum ist nach der Theorie des Descartes unmöglich; denn wenn die Ausdehnung die Wesenheit des Kör-

pers constituirt, dann ist, wo Ausdehnung ist, auch ein Körper; der leere Raum also, eine Ausdehnung ohne Körper, ist eine Idee, die einen Widerspruch in sich schließt. (Ibid. §. 18.)

269. Eine der sonderbarsten Lehren des Descartes war die, die Seele der Thiere zu läugnen und zu behaupten, daß Alles, was wir bei diesen sehen, das Resultat eines bloßen Mechanismus sei. Diese Meinung ist nicht neu; unter den Alten wurde sie von mehreren Stoikern gehegt, so wie auch von Diogenes dem Cyniker, wie Plutarch erzählt und unter den Neueren vertheidigte sie vor Descartes schon Gomez Pereira in seinem Werke „Antoniana Margarita" welches 1554 erschien. Der Name des Descartes verlieh ihr in der Folge Gewicht; gegenwärtig ist sie fast gänzlich aufgegeben. Dasjenige kann schwerlich sich erhalten, was dem gesunden Sinne widerspricht.

270. Wenn wir nach dem Grunde forschen, welcher Descartes zu einer so sonderbaren Meinung brachte, so finden wir ihn in seiner Theorie von den beiden fundamentalen Wesenheiten, Körper und Geist. Der Körper ist ihm die Ausdehnung, der Geist ist der Gedanke. Wenn dieser Dualismus festgehalten wird, wohin soll man ein Wesen setzen, das weder das eine noch das andere ist? Es bleibt kein Raum für dasselbe. Die Phänomene der Thiere müssen also erklärt werden, nicht als die Wirkungen einer sensitiven Perzeption, sondern als rein mechanische Resultate. Man mußte also die Thiere in Automaten verwandeln und verschiedene Systeme erdenken, um den Mechanismus zu erklären und, im äußersten Falle, auf die unendliche Weisheit des höchsten Werkmeisters sich berufen, der diese Maschinen construirt hat.

271. Descartes unterscheidet zwischen dem sinnlichen und intellektuellen Gebiet: er behauptet, daß nicht alle Kenntnisse aus den Sinnen entspringen; es ist aber nicht richtig, daß er eingeborne Ideen, als in unserem Geist präexistirende Typen, annimmt. „Niemals schrieb oder glaubte ich, sagt er, daß der Geist eingeborner Ideen bedürfe, welche etwas von seiner Denkfähigkeit Verschiedenes wären; aber da ich bemerkte, daß es in

mir Gedanken gebe, die weder aus den äußeren Objekten, noch aus der Bestimmung meines Willens entsprangen, sondern aus der bloßen Denkfähigkeit, so nannte ich diese Ideen oder Begriffe, um sie von den anderen von außen kommenden und erzeugten (ab aliis adventitiis vel factitiis), zu unterscheiden, eingeboren.......... Ich möchte, daß ihr beachtet, daß ich unter eingeborenen Ideen niemals etwas Anderes verstanden habe, als daß wir von Natur eine Fähigkeit haben, durch die wir Gott erkennen können; aber daß diese Ideen aktuelle seien, oder ich weiß nicht was für von der Denkfähigkeit verschiedene Species, habe ich niemals geschrieben oder geglaubt; denn ich bin, im Gegentheil, weiter als irgend Jemand davon entfernt, die unnöthige Reihe der scholastischen Entitäten anzunehmen." (Epistola 29. tom. I.)

272. Der Einfluß, den Descartes auf die Veränderung der Philosophie ausübte, hing von verschiedenen Umständen ab: 1) von seinem unbestreitbaren Talente, dessen Ueberlegenheit nothwendig den Geistern imponiren mußte; 2) weil in den Geistern eine große Gährung und Aufregung gegen die herrschenden Schulen vorhanden war, und es nur an einem überlegenen Manne fehlte, der das Signal der Insurrektion gegen die Autorität des Aristoteles gab; 3) weil Descartes nicht bloß Metaphysiker, sondern auch Physiker, Astronom und ausgezeichneter Mathematiker war, wodurch er, während er die Geister von den Spitzfindigkeiten der Schule ablenkte, sie andererseits zu positiven Studien hinführte, welche den Neigungen der Zeit entsprachen. 4) Da Descartes im strengsten Sinne Spiritualist war, zog er die edleren Geister an sich, denen er ein weites Feld eröffnete, um sich in idealen Regionen zu ergehen. 5) Descartes war ein Mann, der nicht durch den Antrieb der Umstände, sondern aus tiefer Ueberzeugung schrieb. Er zog sich nach Holland zurück, um mit mehr Ruhe und Freiheit zu denken; seine Systeme sind die Kinder langwieriger Meditationen; er war ein wahrer Philosoph und leidenschaftlich eingenommen für wissenschaftliche Untersuchungen. (Vergl. Funda-

mente der Philosophie Buch I. und III. sowie auch die Ideologie und Psychologie.)

XLIV.

Gassendi.

273. Gassendi war ein Zeitgenosse des Descartes und ein Anhänger der atomistischen (Corpuscular-) Philosophie, die er jedoch gereinigt von den Irrthümern, die sie in Widerspruch mit den christlichen Lehren brachten, darzustellen suchte. Seine große Gelehrsamkeit hat ihm den Namen des gelehrtesten aller Philosophen erworben; andere kehrten die Phrase um, und nannten ihn den größten Philosophen unter den Gelehrten. Er gerieth in heftigen Streit mit Descartes, und beide ließen sich zu überaus heftigen Aeußerungen hinreißen, welche im Munde so ausgezeichneter Männer übel klingen, die geboren waren, um sich zu achten. Die Philosophie des Gassendi war nicht geeignet, eine wahre Schule zu begründen; was sie von praktischen Tendenzen in sich schloß, die zur Beobachtung der Natur hinleiteten, findet sich auch in den Schriften des Kanzlers Baco und fehlt auch nicht in den Werken des Physikers und Mathematikers Descartes. Die atomistische Richtung der späteren Physiker ist nicht allein Gassendi, sondern auch Descartes zu verdanken; denn da dieser die Wesenheit der Körper in die Ausdehnung setzte und die Phänomene der Natur durch bloß mechanische Combinationen erklären wollte, so verfiel er gleichfalls in die Corpuscular-Philosophie; die Atome waren dann nur kleine Theile der Ausdehnung, welche die Wesenheit der Körper constituirt.

XLV.

Hobbes.

274. Zur selben Zeit stoßen wir auf einen Philosophen von ganz anderer Art als Descartes und Gassendi. Hobbes

wurde geboren in Malmesbury im Jahr 1588 und starb 1679. Er ist bekannter durch seine Irrthümer in der Jurisprudenz, als durch seine Philosophie; gleichwohl hingen seine schauderhaften moralischen und politischen Lehren mit seinen ideologischen zusammen. Hobbes war Sensualist; er nahm keine andere Erkenntniß als die sinnliche an und kein anderes Kriterium als die Sensibilität. Vollkommen consequent behauptete er, es gebe keinen inneren Unterschied zwischen Gut und Bös; der Ursprung dieser Ideen liege im Vergnügen und im Schmerz. Nach Hobbes hat der Mensch das Recht zu Allem, was seine Fähigkeiten erreichen, und im natürlichen Zustande ist jeder Mensch der Feind des Anderen: homo homini lupus. Der Unterschied zwischen den Handlungen entsteht erst aus dem Civilgesetz und dieses aus der öffentlichen Gewalt, welche ihrerseits aus einem Vertrage entspringt, welchen die Menschen schloßen, um ihre Vernichtung zu verhindern. Die Civilgewalt hat unbeschränkte Macht; alles was sie befiehlt, ist erlaubt, wenn es auch Blasphemie und Elternmord wäre. Seine Werke: „de Cive" und der „Leviathan" sind die Apologie aller Tyrannen und Tyranneien.

275. Zu welchem Zweck verbreitete Hobbes solch entsetzliche Lehren? Hören wir den Lord Clarendon: „Auf meiner Rückkehr aus Spanien kam ich durch Paris; Hobbes, der mich oft besuchte, sagte mir, daß er in England ein Werk drucken lasse, welches er Leviathan nennen wollte, von dem er jede Woche einen Druckbogen zur Correktur erhielt, und das innerhalb eines Monates vollendet sein würde. Er fügte hinzu, daß er wohl wisse, daß ich durch die Lektüre seines Buches wenig erbaut sein werde, und deutete mir zugleich einige Ideen an, die darin enthalten wären; und da ich ihn fragte, warum er solche Lehren veröffentliche, antwortete er mir nach einer halb ernsten, halb scherzhaften Unterhaltung: „Die Wahrheit ist, daß ich lebhaft nach England zurückzukehren wünsche." (Dugald-Stewart Gesch. der Philos. p. I.). Dies ist die Lösung des Räthsels und die Charakteristik des Menschen; er

wollte nach England zurückkehren, sei es auch auf Kosten der Moral und der Menschlichkeit. Cromwell herrschte in England; Hobbes wurde zurückberufen und vom Protektor gnädig aufgenommen. Niederträchtige Philosophie, die auf solche Weise Handel treibt mit der Wahrheit und der Ehre!

XLVI.

Spinoza.

276. Spinoza wurde geboren in Amsterdam 1632. Sein System besteht in der Annahme einer Substanz und der Unmöglichkeit, daß es noch eine andere gebe. Diese einzige Substanz hat zwei Attribute; diese sind: der Gedanke und die Ausdehnung. Alles was wir in der Außenwelt sehen, Alles was wir in unserem Inneren erfahren, sind bloße Phänomene der einzigen Substanz. Gott ist Alles und Alles ist Gott, oder vielmehr: es gibt nur ein Wesen, welches Alles ist. Bei dieser Voraussetzung gibt es keine Schöpfung; Alles ist eins und ewig. Es gibt nichts Zufälliges, es gibt keine Freiheit; Alles ist nothwendig. Spinoza schreckt vor dieser letzten Consequenz nicht zurück. „Man denke sich, sagt er in einem seiner Briefe, einen Stein, der sich bewegt und zugleich weiß, daß er sich bewegt; indem er den Antrieb zur Bewegung in ihm erkennt, wird er glauben vollkommen frei zu sein und wenn er fortfährt sich zu bewegen, meinen, es geschehe, weil er will. Dies ist die menschliche Freiheit, mit der Alle sich rühmen, und welche nur darin besteht, daß die Menschen Bewußtsein ihrer Neigungen haben, während sie die Ursachen nicht kennen, welche sie bestimmen."

277. Worauf beruht dieses absurde System? Auf einer Definition der Substanz, in welcher Spinoza das Subsistiren an und für sich, oder ohne einem Anderen zu inhäriren, verwechselt mit dem Subsistiren durch innere Nothwendigkeit; auf der Annahme, daß nur das Verschiedene von einander unterschieden werden könne; darauf, daß unter absoluter Unendlichkeit eine Verbindung von Absurditäten, und daß das Wort

enthalten in einem ganz rohen Sinne verstanden wird. An einem anderen Orte (Metaphysik, Theodicee Kap. X.) habe ich das System des Spinoza auseinandergesetzt und widerlegt und will hier nicht wiederholen, was bereits dort gesagt ist; es genüge die Bemerkung, daß seine Methode blendet durch ihre mathematische Form, und weil sich ihr Urheber den Anschein gibt, nicht zuzugeben, was nicht streng bewiesen ist. Ich will nicht läugnen, daß Spinoza ein Mann von vielem Talente war; wer kein Talent hat, wird nicht so berühmt; ich kann ihm aber nicht jene Tiefe zugestehen, welche Einige ihm zuschreiben wollen. Auf dem ontologischen und ideologischen Gebiet, wo er sich grade am meisten bewegt, ist Spinoza äußerst schwach; wenn man die Reihe seiner Sätze liest, wundert man sich, wie man aus denselben so viel machen konnte. Gegenwärtig ist eine besondere Neigung vorhanden, Spinoza in Ansehen zu bringen; er ist der Heilige des Pantheismus; einer wenigstens hat ihm diesen Titel gegeben, ohne das Gelächter seiner Leser zu fürchten; in Wahrheit aber ist er ein Sophist und weiter nichts. Bayle, den Ungläubigen gewiß nicht verdächtig, sagt, indem er den fünften Satz bespricht, in welchem Spinoza behauptet, es könne nicht zwei oder mehrere Substanzen mit demselben Attribute geben, weil aus der Identität der Attribute die Identität der Substanzen folge: „Dies ist das Stichwort des Spinoza und das Fundament des ganzen Gebäudes; gleichwohl ist es nichts Anderes, als ein lächerliches Sophisma, durch welches nicht einmal Anfänger in der Logik sich täuschen lassen würden. In den Anfangsgründen der Philosophie lehrt man bereits, was unter Geschlecht, Art und Individuum zu verstehen sei" (Histor. und kritisches Wörterbuch.).

XLVII.

Malebranche.

278. Einer der ausgezeichnetsten Schüler des Descartes war Malebranche. Er wurde geboren in Paris 1638 und

starb 1715. Wie sein Lehrer vereinigte er mit der Metaphysik mathematische, physische und astronomische Studien. Seine Fundamental-Prinzipe sind die des Descartes; aber ein Genie wie Malebranche begnügt sich nicht mit bloßer Nachahmung; es ist erfinderisch.

279. Malebranche zeichnete sich durch seinen übertriebenen Occasionalismus aus. Ungenau hat man das System der veranlassenden Ursachen cartesianisch genannt; denn Descartes vertheidigt es nicht und scheint sogar die entgegenstehende Meinung gehabt zu haben. In seinem Briefe an Henricus Morus drückt er sich folgendermaßen aus: „Die bewegende Kraft kann entweder von Gott kommen, der in der Materie eine gleiche Quantität von Bewegung erhält, wie er im Momente der Schöpfung in sie hineingelegt, oder von einer geschaffenen Substanz, wie von unserer Seele, oder endlich von irgend einer anderen Ursache, welcher Gott die Kraft verliehen hat, den Körper zu bewegen." Wie dem auch sei, Malebranche läugnet nicht bloß die effektive und reziproke Causalität in der Seele und dem Körper, sondern behauptet sogar, daß es überhaupt in keiner Kreatur wahre Causalität gebe, weder in der körperlichen, noch in der geistigen. „Die natürlichen Ursachen sind nicht wahre Ursachen, sondern nur Veranlassungen (occasiones); nur der göttliche Wille ist eine wahre Ursache." (Recherche de la verité liv. VI. part. II. chap. 3.) Er ging in seiner Lehre so weit, zu zweifeln, ob es möglich sei, daß den Geschöpfen wahre Causalität mitgetheilt werde. „Ich füge hinzu, sagt er, daß man nicht begreifen kann, wie Gott den Menschen oder den Engeln die Macht mittheilen kann, die er hat, die Körper zu bewegen; diejenigen welche glauben, die Fähigkeit, den Arm zu bewegen, sei eine wahre Kraft, müssen annehmen, daß Gott den Geistern die Macht zu schaffen und zu vernichten mittheilen, mit einem Worte, sie allmächtig machen könne." (Ibid.)

280. Es springt in die Augen, daß keine Parität zwischen diesen Dingen vorhanden und der Schluß daher nicht

legitim ist. Ueberdies führt das System des Malebranche zu einer anderen höchst verderblichen Folge, die sein ausgezeichneter Urheber gewiß nicht zugeben würde, die aber schwer zu vermeiden ist: wenn es in den Geschöpfen keine wahre Causalität gibt, dann ist auch keine wahre Aktivität in ihnen vorhanden, und wie will man dann die wahre Freiheit erklären? Wie wird diese gerettet?

281. Malebranche, der mit seinen Theorien eine aufrichtige Anhänglichkeit mit der katholischen Wahrheit verband, fühlte das Gewicht dieses Einwandes, und suchte sich von ihm loszumachen, indem er den Widerspruch nicht bemerkte, in den er verfiel. Nachdem er im Allgemeinen die Möglichkeit einer wahren Causalität auch in den Geistern geläugnet, sagt er: „Zwischen den Seelen und den Körpern besteht ein großer Unterschied; unsere Seele will, handelt, bestimmt sich in einem gewissen Sinne; ich gebe es zu; diese Wahrheit bezeugt uns der innere Sinn oder das Bewußtsein; wenn wir keine Freiheit hätten, könnte es weder Lohn noch Strafe im anderen Leben geben, denn ohne Freiheit gäbe es weder gute noch schlechte Handlungen; die Religion selbst wäre eine Chimäre. Daß aber die Körper mit der Kraft zu handeln begabt sind, sehen wir weder ein, noch glauben wir, daß man es begreifen könne, und dies ist es, was wir läugnen, wenn wir die Wirksamkeit der zweiten Ursachen läugnen."

Man sieht, daß der Philosoph durch das Gewicht des Einwandes sich erdrückt fühlte und erschrocken vor dem Abgrunde zurückwich, der sich ihm zeigte.

282. Malebranche nimmt vier Arten des Erkennens an: 1) Das unmittelbare Erkennen der Sache durch sie selbst; 2) durch die Idee der Sache; 3) durch den inneren Sinn oder das Bewußtsein; 4) durch Conjektur. In der ersten Weise erkennt die Seele allein Gott, welcher, da er geistig ist, durch sich selbst erkennbar ist und der überdies als der Urheber der Seele und der Ursprung aller Wahrheit, den Geist durchdringt, sich unmittelbar mit ihm vereinigt, sich ihm zeigt. Die Körper sind,

da sie materiell, nicht durch sich selbst erkennbar; daher sehen wir sie durch ihre Ideen; und da diese sich in Gott befinden, weil in der Quelle aller Intelligenz und Wahrheit Alles auf intelligible Weise ist, so folgt, daß wir die Körper und ihre Eigenschaften in der göttlichen Wesenheit sehen. Diese Theorie gründet Malebranche auf zwei Prinzipe: erstens darauf, daß in Gott Alles auf intelligible Weise enthalten ist, und zweitens darauf, daß die Seele eng mit Gott verbunden ist, eine Vereinigung, die er durch das kühne Bild ausdrückt: „Gott kann der Ort der Geister genannt werden, wie der Raum der der Körper ist.“ (Recherche de la verité liv. III. p. II. chap. 6.)

283. Die Seele erkennt sich selbst nicht, weder durch sich selbst, noch durch ihre Idee, sondern durch Bewußtsein oder inneren Sinn. Dies ist der Grund, warum die Erkenntniß der Natur der Seele so unvollkommen ist und daß wir, wenn wir auch von ihrer Existenz so gewiß, wie von der der Körper sind, gleichwohl ihre Eigenschaften nicht so, wie die Ausdehnung erkennen, weßhalb wir sie auch nicht erklären können, wie wir die der Körper erklären.

284. Die Erkenntniß durch Conjektur bezieht sich auf dasjenige, was wir weder durch sich selbst, noch durch seine Idee, noch durch inneres Bewußtsein erkennen; dies gilt von den Seelen der Anderen. Denn es ist klar, daß wir sie weder intuitiv in sich schauen, noch in irgend einem Bilde; noch auch sind sie unserem Bewußtsein gegenwärtig. „Wir machen gleichwohl die Conjektur, daß sie von derselben Art, wie die unsrige sind und wir glauben, daß in ihnen eben das vorgeht, was wir in der unsrigen erfahren.“ (Ibid.)

285. Aus dem Gesagten erhellt, daß Malebranche nicht lehrt, daß wir Alles in Gott sehen; wir sehen Gott in Gott; wir sehen die Körper in Gott, insofern in der göttlichen Wesenheit sich uns die Körper dargestellt zeigen; wir sehen aber in Gott weder die Seelen der Anderen, noch die eigene Seele.

286. Die Theorie des Malebranche ist die Uebertreibung einer wahren Lehre; sie ist aber eine Uebertreibung und deßhalb gefährlich.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Ursprung aller Wahrheit in Gott liegt, daß Gott das Licht aller Intelligenzen ist, daß das intellektuelle Gebiet und die Allgemeinheit der Vernunft nicht erklärt werden kann, ohne eine Communication aller Geister mit der unendlichen Intelligenz anzunehmen; wenn aber dies bis auf den Punkt übertrieben wird, den geschaffenen Geistern die eigene Aktivität zu nehmen, anzunehmen, sie hätten keine wahre Causalität und alle ihre Wirkungen wirke Gott allein; wenn man ferner sagt, Gott sei der Ort der Geister, wie der Raum der der Körper; wenn man behauptet, daß wir auch jetzt, auf Erden, Gott in Gott selbst sehen, ja daß wir sogar die Körper in Gott sehen: so ist sehr zu fürchten, daß die Idee der Creation in die der Emanation sich verwandele, daß die Allgemeinheit der Vernunft von dem Anschauen in Gott in Identität der Substanz ausarte und daß das innere Bewußtsein sich verwandele in ein Phänomen des einzigen Bewußtseins. Hiermit wären wir beim Pantheismus angekommen, und wenn der berühmte Philosoph ins Leben zurückkehrte, so würde er mit Schrecken gewahren, wie ihm die Pantheisten wirklich denselben beilegen wollen und würde ohne Zweifel einige Seiten seiner Werke ändern, welche gefährlich sind. Nichtsdestoweniger muß man bekennen, daß ein unermeßlicher Unterschied zwischen Malbranche und den Pantheisten obwaltet; wer die Schöpfung in ihrer ganzen Reinheit annimmt, wer die wahre Causalität der Geschöpfe läugnet aus Furcht, sie zu Theilnehmern an der Allmacht des Schöpfers zn machen; wer trotz der Schwierigkeiten, die das eigene System bereitet, die Freiheit des Willens vertheidigt, wer die Existenz des anderen Lebens anerkennt, mit allen anderen katholischen Dogmen; wer ein individuelles Bewußtsein annimmt, in dem die Seele sich selbst erkennt; wer die Welt in zwei Klassen wesentlich verschiedener Substanzen, Körper und Geister, theilt; wer eine Menge von endlichen, unterschiedenen, von einander verschiedenen, sämmtlich von Gott abhängigen Substanzen, der sie aus dem Nichts hervorgezogen und durch

seinen allmächtigen Willen erhält, zugibt: ein solcher kann ohne schwere Verläumdung nicht zu den Pantheisten gerechnet werden.

XLVIII.

Locke.

287. **Locke**, das Haupt der modernen Sensualisten, wurde geboren 1631 und starb 1704. Seit dem höchsten Alterthum galt in einigen philosophischen Schulen der berühmte Grundsatz: Nichts ist im Verstande, was nicht vorher im Sinne war; nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Im Mittelalter nahmen ihn die Scholastiker an und auch in der neuesten Zeit hat es ihm nicht an Vertheidigern gefehlt. Warum pflegt man also Locke als den Gründer einer neuen Schule zu betrachten? Weil er in einem Werke: „Versuch über den menschlichen Verstand," worin er die Frucht eines langen Studiums über die Phänomene des Bewußtseins niederlegte, sich der Auseinandersetzung und Vertheidigung dieses Prinzipes gewidmet und demselben eine besondere Erklärung gegeben, die zwar den Alten, aber nicht den Scholastikern bekannt war. Diese sagten, die Erkenntniß entstehe aus der Sensation, läugneten aber nicht, daß in der Seele noch etwas Anderes vorhanden; die Sensation war ihnen der Ausgangspunkt, aber nicht der ganze Weg. Locke meint es anders, und deßhalb betrachtet man ihn als den Vater des neueren Sensualismus. Baco und Hobbes hätten vielleicht ein Recht auf denselben Titel; wie dem auch sei, dem Hobbes den Vorrang in Betreff der despotischen Politik, und dem Baco in Betreff der physischen Methode überlassend, erhob sich Locke über seine beiden Landsleute im Punkte der Ideologie.

288. Der Gesichtspunkt, auf den sich der englische Philosoph stellt, ist rein psychologisch: Die Beobachtung der Phänomene des Bewußtseins. Seine Lehre, der des Descartes so entgegengesetzt, geht gleichwohl von derselben Thatsache aus: **ich denke**. „Weil unser Geist kein anderes Objekt seiner Gedanken

und Schlüsse hat, als seine eigenen Ideen, welche die einzige Sache sind, die er betrachtet oder betrachten kann, so ist es evident, daß unsere Erkenntniß sich gänzlich auf unsere Ideen gründet." (Versuch über den menschlichen Verstand Buch IV. Kapitel 7.)

Locke will die Ideen beobachten, indem er das Bewußtsein oder den inneren Sinn befrägt, und von hier aus sucht er zu erforschen nicht bloß, welches ihre Natur, sondern auch welches ihr Ursprung sei. „Zuerst werde ich untersuchen, welches der Ursprung der Ideen, Begriffe, oder wie man sie nennen will, welche der Mensch in seiner Seele wahrnimmt, und die sein eigenes Bewußtsein ihn in ihr entdecken läßt." (Ibid. Prolog.)

289. „Die Quelle aller Ideen, sagt Locke, ist die Erfahrung: in ihr findet sich das Fundament aller unserer Kenntnisse. Die Beobachtungen, welche wir über die sinnlichen Objekte machen und über die Thätigkeiten unserer Seele, die wir durch die Reflexion und den inneren Sinn wahrnehmen, verschaffen uns alle unsere Ideen; alle die wir haben und natürlicher Weise haben können, entspringen aus den beiden Quellen: Sensation und Reflexion." (Buch II. Kap. 1.) Dies ist das Grundprinzip, dessen Entwicklung der englische Philosoph sein weitschweifiges Werk widmet. Wie alle oberflächlichen Lehren, bietet die des Locke einen Schein von Klarheit und Einfachheit dar, der auf den ersten Blick verführerisch ist; man darf sich daher nicht wundern, daß er sich schnell viele Anhänger verschaffte; prüft man seine Lehre aber gründlich, so zeigen sich sofort die größten Schwierigkeiten und die Klarheit und Einfachheit verwandelt sich in Verwirrung und Finsterniß. (Vergl. Ideologie Kap. I, V und XIII. und Fundam. der Philosophie Buch IV.) Es gab gewisse Zeiten, wo Locke in übermäßiger Weise erhoben wurde; gegenwärtig hat sich, auch bei denen, die ihn für einen großen Ideologen halten, der Enthusiasmus vermindert; sein Werk wird mehr citirt als studirt. Ueber die Lehre und den Stil des Locke verdient der Graf Joseph

de Maistre in seinen „Abendstunden von St. Petersburg" nachgelesen zu werden.*)

XLIX.

Berkeley.

290. Georg Berkeley wird für einen der hervorragendsten Vertheidiger des Idealismus in den neueren Zeiten gehalten. Er wurde in Irland 1684 geboren und starb als Bischof von Cloyne 1753. Sein Hauptzweck scheint gewesen zu sein, den Irrthümern, die auf dem metaphysischen und moralischen Gebiet aus dem Sensualismus des Locke entstehen konnten, zu steuern und er erfand ein in der That sehr sicheres Mittel, um vor dem Materialismus sich zu hüten: die Existenz der Materie zu läugnen. Nach Berkeley gibt es in Wirklichkeit keine Körperwelt; was uns davon erscheint, ist bloße Täuschung: es existiren nur Geister, in denen jene Vorstellungen vorhanden sind, welchen wir ohne Grund wirkliche Objekte zuschreiben. Das Hauptargument des Berkeley ist die Frage, die allen Philosophen aufstößt: Wie geschieht der Uebergang vom Subjektiven zum Objektiven? Da die Sensationen Phänomene unserer Seele sind, wie beweist man, daß der Verbindung derselben eine Verbindung von Realitäten entspreche? Dies ist kein neues Problem; man hat es in allen philosophischen Schulen aufgestellt. Berkeley verlieh ihm nur einen gewissen Reiz der Neuheit durch die Kühnheit seines Gedankens. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch I. — Ideologie Kap. XIV.)

L.

Vico.

291. Der Neapolitaner Vico, der im Jahre 1725 sein Werk „die neue Wissenschaft" herausgab, verdient einen Platz

*) Der unter Anderem die witzige Bemerkung macht, sein „Versuch über den menschlichen Verstand" sollte vielmehr den Titel führen: „Versuch über den Verstand Locke's. A. d. U.

in der Geschichte der Philosophie; denn wenn er auch nicht alle ihre Zweige umfaßt hat, so hat er doch beachtenswerthe Ideen über ihr Fundament: das Kriterium der Wahrheit aufgestellt. Hierin, wie in allem Uebrigen, zeichnet er sich durch Originalität aus. Vico meint, das Kriterium sei die Causalität (die erkannte Sache hervorgebracht zu haben). Unsere Kenntnisse sind nicht vollkommen gewiß, wenn ihre Objekte nicht unser eigenes Werk sind, und die Gewißheit vermindert sich in dem Maße, als wir weniger Theil an dem Werke gehabt haben. Durch dieses Prinzip erklärt Vico den Unterschied der Gewißheit zwischen den Wissenschaften, die auf die Ideen sich beziehen und denen, die die Realität zum Objekt haben; zu den ersteren gehört die Mathematik, zu den letzteren die Physik. In der Mathematik finden wir volle Gewißheit, weil ihr Objekt eine Combination unseres Verstandes ist; wir selbst haben die Bedingungen gesetzt und auf diese stützen wir uns; so urtheilen wir mit voller Sicherheit über das, was vorhanden ist; denn es ist nur das vorhanden, was wir gesetzt haben. Nicht so verhält es sich mit der Physik; die Natur bietet uns die Thatsachen dar; wir betrachten sie, aber sie sind nicht unser Werk; wir können die Bedingungen nicht ändern, denen sie unterworfen sind.

Diese Lehre bietet einige Lichtpunkte dar, ist aber großen Schwierigkeiten unterworfen. Offenbar würde sie in einem absoluten Sinne erfaßt, zum Skepticismus in Betreff alles dessen führen, was nicht reine Combination unseres Geistes ist; und auch in diesem wären Schwierigkeiten in Betreff der genauen Anwendung des Prinzips der Causalität, als einzigen Kriteriums vorhanden. Da hier nicht der Ort ist, über diesen Punkt mich ausführlich zu verbreiten, so beziehe ich mich auf dasjenige, was ich anderswo weitläufig darüber gesagt habe. (Siehe Fund. d. Philos. Buch I. Kap. XIII., XXX. und XXXI.)

LI.

Leibnitz.

292. Leibnitz wurde geboren in Leipzig 1646 und starb 1716. Man findet in seinen Werken weder einen Schüler des Descartes, noch irgend eines anderen Philosophen; er ist in Allem originell. Er kann keine Frage berühren, ohne eine neue Idee auszusprechen. Er ist ein außerordentlicher Mensch, überfließend von Genie, selbst in seinen sonderbarsten Theorieen.

293. Nach Leibnitz hat Gott, das unendliche, ewige, unveränderliche Wesen, das Universum aus dem Nichts hervorgerufen. Gott ist die höchste Einheit: Monas, der mit unendlicher Vollkommenheit alles Wirkliche und Mögliche erkennt. Indem Gott unter den Welten, die er schaffen konnte, eine auswählen wollte, muß man nothwendig ein Motiv seiner Wahl annehmen, und der Grund dieses Motives kann allein in dem Grade der Vollkommenheit der möglichen Welten liegen. Daher das berühmte System des Optimismus, nach welchem die Welt die vollkommenste aller möglichen ist. Diese Theorie widerspricht jedoch der göttlichen Allmacht und stützt sich überdies auf gar keinen Grund. Warum behauptet man, Gott habe das Vollkommenste auswählen müssen? Konnte Gott es unterlassen, die Welt zu schaffen? Ja oder Nein? Wenn er es konnte, so folgt, daß Gott nicht genöthigt ist, sein Werk zu dem vollkommensten aller möglichen zu machen, da er es ja gar nicht erschaffen konnte, in welchem Falle gewiß nicht der höchste Grad der Vollkommenheit vorhanden war, da gar keiner da war. Wenn er es nicht konnte, so folgt, daß die Schöpfung nothwendig ist, und der Optimismus nimmt Gott die Freiheit. Wie können wir den Grund wissen, den die unendliche Weisheit gehabt hat, diese oder jene Welt auszuwählen? Können nicht für die geringere Vollkommenheit Motive vorhanden gewesen sein, die unserer schwachen Intelligenz verborgen sind?

294. Die vernünftigen Seelen sind, nach Leibnitz, eine Reihe von Monaden oder Einheiten, begabt mit einer intellek-

tuellen, klaren und bestimmten Vorstellung. Die der Thiere bilden eine niederere Reihe und haben ebenfalls ihre Vorstellungen, aber diese sind dunkel. Auf der letzten Stufe der Wesen befindet sich eine andere Reihe von Monaden, und dies sind die Elemente aller Körper, welche gleichwohl auch eine gewisse, verwirrte und dunkle Vorstellung haben. Diese Perzeption schließt aber nicht die Apperzeption, oder die Perzeption der Perzeption, ein. Diese Wesen nehmen also wahr in einer Art von stupor, ohne Bewußtsein dessen, was sie erfahren, so wie es, nach der Meinung Leibnitzens, bei unserer Seele in tiefem Schlafe oder in einer Ohnmacht geschieht. Nach Leibnitz ist das ganze Universum lebend, oder vielmehr, es ist eine Verbindung von lebenden Wesen; jede Monas hat ihr besonderes Bewußtsein, in welchem die Welt sich abspiegelt unter dem Gesichtspunkt, der dem Orte entspricht, den sie in der Stufenleiter der Wesen einnimmt. Alle nennt er lebendige Spiegel des Universums.

295. Die geschaffene Monas kann nichts von einer anderen geschaffenen Monas empfangen; alle Entwicklungen, die in ihr vorgehen, entstehen aus einem Prinzip der inneren Kraft, deren Unmittheilbarkeit bewirkt, daß die eine keinen physischen Einfluß auf die andere ausüben kann; daher die Nothwendigkeit der harmonia praestabilita.

Dieses berühmte System bezieht sich nicht bloß auf die Beziehungen zwischen Körper und Seele; es ist ein allgemeines Gesetz des Universums. Alle Monaden haben eine innere Kraft, ein Prinzip ihrer Bestimmungen, in welcher, wie in einem Keime, alle Entwicklungen enthalten sind, die sie im Raume und in der Zeit zu erleiden haben. Es ist klar, daß, wenn diese Verbindung von Prinzipien, die von einander unabhängig sind, nicht einem Gesetze der Einheit unterworfen worden, die größte Unordnung das Resultat gewesen wäre, und da die Ordnung nicht auf die wechselseitige Einwirkung der Monaden auf einander sich gründen konnte, so mußte nothwendig ein Gesetz der Harmonie aufgestellt sein, welches be-

wirkte, daß ohne Einfluß der einen auf die anderen sie in ihrem Wirken harmonisch zusammenträfen, um die Vollkommenheit und Einheit des Universums hervorzubringen. Mithin ist die Welt eine Verbindung von kleinen Uhren, die so übereinstimmend gehen und so richtig aufgezogen sind, daß die Bewegungen der einen genau denen der anderen entsprechen, ohne die geringste Abweichung.

296. Hieraus folgt, daß die Monas der Seele nicht physisch auf die Verbindung von Monaden, die den Körper constituiren, einwirkt; sondern daß sowohl der Körper, als die Seele ihre respektiven Funktionen mit gänzlicher Unabhängigkeit von einander ausüben, aber stets in vollkommenster Harmonie.

Diese Hypothese ist geistreich; aber, worauf gründet sie sich? Und überdies, wo bleibt bei derselben die Freiheit des Willens? (Vergl. Psychologie. Kap. V.)

297. Leibnitz glaubt, daß alle Monaden nicht bloß von einander unterschieden, sondern auch verschieden sind, so daß in jeder bestimmte charakteristische Eigenschaften vorhanden sind, die sich in den anderen nicht finden. Es gibt keine zwei gänzlich gleiche Monaden und also auch nicht zwei Wesen, die nicht durch dasjenige, was sie an sich haben, unterschieden werden könnten. Sonst würde es kein Mittel geben, sie zu unterscheiden, und es wäre auch kein hinreichender Grund vorhanden, sie zu vermehren. Daher die Theorie der indiscernibilia, welche darin besteht, die Unmöglichkeit zu behaupten, daß zwei gänzlich gleiche Wesen existiren, die nur numerisch unterschieden wären. Diese Theorie hängt zusammen mit der des Optimismus und der des hinreichenden Grundes; Leibnitz glaubt, daß ein solcher nicht vorhanden sein könne, um zwei Wesen zu schaffen, die nur numerisch von einander verschieden wären. Er leitet also die Unmöglichkeit nicht aus dem Wesen der Sache ab, wie Spinoza, sondern aus dem Mangel eines bestimmenden Motives für den schöpferischen Willen. Spinoza gibt vor, daß zwei ganz gleiche Substanzen aus ontologischen Gründen unmöglich seien; Leibnitz glaubt, daß die Unmöglich-

keit aus dem Grunde des Zweckes folge. Dieser Unterschied muß beachtet werden, um nicht so Verschiedenes mit einander zu verwechseln.

298. Das Hauptargument des Leibnitz ist, daß Nichts ohne hinreichenden Grund geschehe; aber, wie will er beweisen, daß ein solcher nicht vorhanden sein könne, um zwei oder mehrere Wesen zu schaffen, die einander ganz gleich und nur der Zahl nach verschieden sind? Können nicht für ein Kunstprodukt zwei oder mehrere ganz gleiche Theile nöthig oder zweckdienlich sein? Warum soll dasselbe bei dem Universum nicht möglich sein?

299. Höchst beachtenswerth in der Philosophie des Leibnitz ist die Idee, die er von der Substanz hat. Er faßt sie nicht als ein bloßes Subjekt, ein substratum, auf, sondern als eine Kraft, ein Prinzip der Aktivität, worin er sogar ihr Wesen setzt. Folgendes sind seine Worte: „Wie wichtig dies sei, ergibt sich aus dem Begriffe der Substanz, den ich gebe, welcher so fruchtbar ist, daß aus ihm alle Grundwahrheiten in Bezug auf Gott, die Seele und die Körper folgen, Wahrheiten, die zum Theil bekannt, aber nicht hinreichend bewiesen, zum Theil aber bisher noch unbekannt sind, die jedoch für die übrigen Wissenschaften von großem Nutzen sein werden. Um hiervon einigermaßen eine Idee zu geben, sage ich, daß der Begriff der Kräfte oder der Aktivität (den die Deutschen Kraft, die Franzosen force nennen), dessen Erklärung ich die Wissenschaft der Dynamik widme, viel Licht verbreite, um den Begriff der Substanz zu verstehen. Die aktive Kraft unterscheidet sich von der aktiven Potenz der Scholastiker; diese letztere ist nichts weiter, als die nächste Possibilität des Handelns, die, um in den Akt überzugehen, nur der Erregung oder eines fremden Antriebes bedarf; die aktive Kraft aber enthält einen Akt, entelechia; steht in der Mitte zwischen der Fähigkeit, zu handeln, und der Handlung; schließt schon einen Versuch ein und neigt sich in solcher Weise zur Handlung, daß sie zum Handeln nicht einer Hülfe, sondern nur der Entfernung der Hindernisse bedarf. Dies kann durch das Beispiel eines schwe-

ren, an einem Faden aufgehängten Körpers oder eines gespannten Bogens klar gemacht werden; denn wenn auch die Schwere und die Elastizität mechanisch durch die Bewegung eines Fluidums erklärt werden kann und muß, so ist doch der letzte Grund der Bewegung in der Materie die ihr bei der Schöpfung mitgetheilte Kraft, eine Kraft, die in allen Körpern vorhanden ist, die aber durch ihren Conflict in verschiedener Weise beschränkt wird. Ich behaupte, daß diese Kraft zu handeln in jeder Substanz ist, und daß aus dieser stets irgend eine Handlung entstehe; daß folglich die körperliche Substanz, ebenso wie die geistige, niemals zu wirken aufhört. Dies scheinen diejenigen nicht hinlänglich eingesehen zu haben, die ihre Wesenheit in die bloße Ausdehnung, oder auch in die Impenetrabilität gesetzt und geglaubt haben, die Körper könnten in vollkommener Ruhe sich befinden. Durch unsere Erörterungen wird es klar werden, daß die erschaffene Substanz von einer anderen, gleichfalls erschaffenen, nicht die Kraft selbst, zu wirken, empfange, sondern bloß die Gränzen und die Determination des Strebens (nisus), oder der schon vorher existirenden Kraft, durch welche Lehre, um das Uebrige zu übergehen, wir die schwierige Frage über die wechselseitige Einwirkung der Substanzen beantworten werden." (De primae philosophiae emendatione et notione substantiae.)

300. Welchen Schwierigkeiten auch immer die Theorieen des Leibnitz unterliegen mögen, der ausgezeichnete Philosoph war sorgfältig bemüht, sie zu lösen, und seine Lehren mit der Freiheit Gottes und des Menschen in Einklang zu bringen. Es wäre ungerecht, ihm Consequenzen zuzuschreiben, die er verwarf; in diesem Falle muß die Lehre angegriffen, aber die Absicht ihres Urhebers geachtet werden. Die Irrthümer, in die er verfiel, entstanden aus seinem außergewöhnlichen, stets nach neuen Erklärungen suchenden Genie, das sich zuweilen kühn zeigte, weil es seiner Ueberlegenheit sich bewußt war. Ein Nebenbuhler des Malebranche in der Metaphysik, des Newton in der Mathematik, ein ausgezeichneter Alterthumsforscher, ein tiefer Philologe, ein Gelehrter ersten Ranges, in den heiligen

Wissenschaften so bewandert, daß er mit Bossuet selbst sich in Polemik einlassen konnte, ein eminenter Politiker, der die modernen Revolutionen ein Jahrhundert vorher voraussagte, stets in philosophische und religiöse Betrachtungen vertieft, suchte er die Wahrheit mit unglaublichem Eifer und es ist besonders beachtenswerth, daß er, geboren und erzogen im Protestantismus, über die Vorurtheile seiner Glaubensgenossen sich zu erheben vermochte; daß er fähig war, dem Katholicismus in fast allen Punkten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sein berühmtes systema theologicum zu schreiben, das uns daran zweifeln lassen kann, ob er als Protestant gestorben. Wie dem auch sei, Leibnitz verdient, trotz des Gefährlichen einiger seiner Lehren, mit Achtung behandelt zu werden, und wenn er aus dem Grabe sich erheben könnte, so müßte ein einziger Blick von ihm jene Rotte von Philosophen schamroth machen, die ohne seine Gelehrsamkeit und sein Talent zu besitzen, in seinem Vaterlande, in Deutschland, an der Auflösung der Ideen arbeiten, und dadurch eine Saat von Uebeln und Calamitäten in die Welt streuen.

301. Damit die Unwissenheit oder die Bosheit Leibnitz niemals mit seinen unwürdigen Nachfolgern verwechsele und damit diese niemals zur Ungebühr durch irgend welchen Zusammenhang mit ihm verbunden werden, wollen wir zum Schluß die Hauptideen dieses großen Mannes kurz bezeichnen.

Leibnitz verwirft die Einheit der Substanz; seine Monaden sind von einander unterschiedene, und unter sich verschiedene Substanzen.

Die Welt verdankt ihren Ursprung Gott, nicht durch Emanation, wie die Pantheisten vorgeben, sondern durch Creation, in dem Sinne, wie die Christen es verstehen.

In Gott liegt der zureichende Grund von Allem.

Gott hat den geschaffenen Monaden die Erkenntniß, die sie besitzen, frei mitgetheilt. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch I. Note 10.)

LII.

Buffier und die schottische Schule (Reid).

302. Die Werke des P. Buffier, eines Mannes von äußerst klarem Geiste und einem aller Uebertreibung feindlichen Charakter, haben gegenwärtig einen größeren Ruf, als sie zu ihrer Zeit erlangten; es gibt keine Geschichte der Philosophie, in der man nicht mit Lob von diesem gelehrten Jesuiten spricht. Der Grund davon liegt darin, daß man beim Erscheinen der schottischen Schule bemerkte, daß ihre Lehren mit denen des bescheidenen Schriftstellers übereinstimmten und die französische Eigenliebe konnte nicht umhin, dieses Zusammentreffen zu bezeichnen. Ob aber Reid aus den Werken des P. Buffier seine Philosophie geschöpft habe oder nicht, lassen wir dahingestellt, da es sich für uns nicht um die Personen, sondern um die Beziehungen der Sachen handelt.

303. Buffier legt besonderes Gewicht auf die Nothwendigkeit, zwischen innerer und äußerer Wahrheit zu unterscheiden, d. h. zwischen dem, was sich unmittelbar in unseren eigenen Ideen findet, und dem, was außer denselben zu suchen ist. Er will nichts Einseitiges; er verwirft das Zeugniß keiner natürlichen Fähigkeit unseres Geistes und nimmt die Legitimität aller an. Folgendermaßen drückt er sich in seiner Abhandlung über die ersten Wahrheiten aus: „Die Natur und das Gefühl der Natur müssen wir als Quelle und Ursprung aller prinzipiellen Wahrheiten anerkennen, mögen sie nun von größerer oder geringerer Klarheit begleitet sein. Sich also einzubilden, daß die Natur uns richtig führt, wenn sie uns mit größerer Klarheit führt, daß sie uns aber irre führen könne, wenn sie uns zu einem Urtheil bestimmt, dessen Klarheit geringer ist, hieße annehmen, daß sie auf eine oder die andere Weise uns in den Irrthum führen kann, was eben so viel wäre, als nicht zu wissen, was wir sind, was wir denken und was wir denken sollen" (Kap. 8.) . . . . „Ein Philosoph, welcher alle Wahrheit, auch die äußere, erfaßt zu haben glaubt,

weil er eine lange Reihe von wohl mit einander verbundenen Sätzen aufgestellt hat, zwischen denen kein Widerspruch entdeckt wird, und nicht andrerseits als Grund-Wahrheiten diejenigen annimmt, welche die Natur und der allgemeine gesunde Sinn das Menschengeschlecht über die Existenz der Dinge lehren, kann definirt werden als ein sehr logischer Narr." (Ibid. Kap. II.)

304. Diese Lehre, welche ihr Urheber mit der größten Präcision und Klarheit entwickelt, ist die Basis der schottischen Philosophie, die in den Werken von Reid enthalten ist. Ich spreche hier natürlich nur von dem fundamentalen Theile dieser Philosophie und sehe ab von den Anwendungen, welche die einzelnen Autoren von ihr gemacht haben. Reid war Professor in Glasgow; er war geboren 1704 und starb 1796. Einer der bekanntesten unter den Schülern des Reid ist Dugald-Stewart. Es ist beachtenswerth, daß dieser letztere, bei der Erklärung des Unterschiedes der Gewißheit der idealen und realen Wissenschaften in seinen „Elementen der Philosophie des menschlichen Geistes", gleichfalls die Lehre des P. Buffier, die er in seiner „Abhandlung über die ersten Wahrheiten" (P. I. cap. XI.) vorträgt, wiederholt.

LIII.

Hume.

305. Hume, geboren 1711, setzte in England den Idealismus fort, aber in noch gefährlicherer Weise als Berkeley. Dieser letztere läugnete die Existenz der Körperwelt, aber nahm die der geistigen Welt an und zerstörte nicht die Beziehung der Wesen zu einander. Hume führte Alles auf bloße, subjektive Phänomene zurück, behauptete, daß wir Nichts darüber wissen, ob ihnen etwas in der Wirklichkeit entspreche, und daß, wenn man aus dieser rein subjektiven Erfahrung herausgeht, keine Wissenschaft möglich sei. So vernichtete er das Prinzip der Causalität, und die Beziehung von Ursache und Wirkung war

Nichts mehr, als eine bloße Verkettung der Phänomene, welche das Bewußtsein uns bezeugt. Wenn wir also behaupten, daß dasjenige, was zu sein anfängt, von einem Anderen abhänge, das ihm die Existenz gegeben, so stellen wir eine Behauptung ohne Grund auf; denn das Bewußtsein der Phänomene bezeugt uns nicht die wirkliche Abhängigkeit der Dinge von einander, sondern nur ihre Aufeinanderfolge. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch X. — Ideologie Kap. XI.)

LIV.

Condillac.

306. Dieser Philosoph wurde 1715 geboren und starb 1780. Er beobachtet mit Sorgfalt, classificirt mit Methode und schreibt mit Klarheit; aber seine Gedanken entbehren der Tiefe. Die Lehre des Locke schien Condillac noch nicht genug sensualistisch zu sein. Die Reflexion, welche der englische Philosoph mit den Sensationen in Verbindung brachte, betrachtete der französische Ideologe als eine unnöthige Verwicklung des Systems; nach seiner Auffassung gibt es nicht zwei Quellen unserer Ideen, sondern nur eine: die Sensation. Die Reflexion in ihrem Ursprung ist nichts anderes als die Sensation selbst; sie ist vielmehr der Kanal, durch welchen die Ideen, die von den Sinnen kommen, hindurch gehen, als die Quelle derselben. Alles, was in unseren inneren Phänomenen vorhanden ist, ist nichts als Sensation, entweder primitive oder umgeformte. Unter den Sinnen gebührt dem Gefühl der Vorrang.

307. Condillac gibt sich Mühe, uns sein ideologisches System handgreiflich vor Augen zu stellen, und zwar will er dies auf folgende Weise erreichen. Er dachte sich eine Statue, ebenso organisirt wie wir und durch einen Geist belebt, aber ohne irgend eine Idee, äußerlich ganz von Marmor, so daß der Gebrauch keines Sinnes möglich ist, indem er sich vorbehielt, dieselben nach seinem Gutdünken allmählig zu eröffnen. Er fängt nun damit an, den Sinn des Geruches zu öffnen, weil es ihm scheint, daß dieser einer der beschränktesten in Rück-

sicht auf die Erzeugung der Erkenntniß ist, und läßt dann die übrigen folgen; er betrachtet sie isolirt und in Verbindung, beobachtet, was jeder einzelne gewährt, und gelangt endlich zu dem befriedigenden Resultat, daß die Statue, ohne etwas Anderes, als die Sensationen zu bedürfen, allmählig Verlangen, Leidenschaften, Urtheil, Reflexion, mit einem Worte Alles erwirbt, was im Herzen, in der Phantasie, im Willen und im Verstande sein kann. Die Fortschritte, welche die Statue macht, sind erstaunlich, natürlich, indem Condillac an ihrer Stelle redet.

308. Diese Methode der Beobachtung ist so fruchtbar, daß der französische Philosoph dahin gelangte, es für unnöthig zu halten, anzunehmen, daß die Seele unmittelbar ihre Fähigkeiten von der Natur erhält; es genügt, daß wir die Organe dazu erhalten, um durch Vergnügen oder Schmerz gemahnt zu werden, was wir suchen oder fliehen sollen; mit diesen beiden einfachen Mitteln macht sich das Werk des menschlichen Geistes von selbst; die sinnliche Erfahrung gewährt uns die Ideen, die Begierden; die Zustände, die Talente von jeder Art. Condillac spricht aus dem Innern seiner Statue heraus wie ein Orakel; alle früheren Ideologen hielt er offenbar für eitle Schwätzer; es gewährt ihm unbeschreibliche Befriedigung, zu sehen, wie Alles sich aufklärt bei dem Lichte seiner neuen Theorie. Plato, der heil. Augustinus, Malebranche fanden große Schwierigkeit bei der Erklärung der Idee der Zahl; Condillac wundert sich darüber und zeigt ihnen mit zwei Worten den Weg, sich aus der Verlegenheit zu ziehen. Diese Leute hatten nämlich alle geglaubt, in der Idee sei etwas Höheres als das Sinnliche enthalten; dem ist aber nicht so; die Idee der Zahl schließt nur die Sensation ein; Condillac ist auf solche Weise mit aller Schwierigkeit fertig.

309. Diese Lehre erlangte mit größter Schnelligkeit jene Popularität, welche für sich allein hinreicht, um den Verdacht zu erregen, daß sie jedes tiefen Fundamentes entbehre und zugleich ein Anzeichen kurzer Dauer ist. Und so geschah es; wenn Condillac wieder aufstände, würde er den doppelten Schmerz

haben, einerseits die verderblichen Consequenzen zu sehen, die sehr bald aus seiner Lehre gezogen wurden, und andererseits die bittere Erfahrung zu machen, daß gegenwärtig sein System in ganz Europa, Frankreich nicht ausgenommen, in vollkommenen Mißkredit gerathen ist.

LV.

Kant.

310. Der Name Kant wird von Allen genannt, die von neuerer Philosophie reden; gleichwohl ist Kant höchst wahrscheinlich einer der am wenigsten gelesenen Autoren; denn es gibt wohl nur Wenige, die die erforderliche Geduld besitzen, welche in der That nicht gering sein muß, um in jene weitschweifigen, dunklen, von Wiederholungen angefüllten Werke sich zu vertiefen, in denen wohl zuweilen ein großes Talent glänzt, sich aber stets die Sucht geltend macht, die vorgetragenen Lehren in eine geheimnißvolle Sprache zu hüllen, die an die Eingeweihten des Pythagoras und Plato erinnert. Kant hat großen Einfluß auf die Philosophie dieses Jahrhunderts, besonders in Deutschland, ausgeübt, woselbst sich die beiden nothwendigsten Bedingungen für die Lektüre seiner Werke vereinigt finden: geduldiger Fleiß und Liebe des Nebelhaften. Eingeschlossen in sein Zimmer zu Königsberg, woselbst er sein langes, achtzigjähriges Leben, das erst 1804 zu Ende ging, zubrachte, kümmerte sich der Philosoph wenig um die Wirklichkeit der Welt; in seinem Ich sich verschanzend *), nach Weise des Descartes, gibt er jedoch seinen Theorien eine ganz andere Richtung als der französische Philosoph; dieser geht sofort aus seinem Ich heraus, um zu Gott sich zu erheben und sich in Communikation mit der physischen Welt zu setzen; Kant läßt sich daselbst definitiv nieder, wie in einer einsamen Insel, die man nicht verlassen kann, ohne in den Abgründen des Oceans zu ertrinken.

---

*) encastillado en su yo.

311. Kant läugnet nicht die Existenz Gottes, der physischen Welt und der moralischen Ordnung; er nimmt diese Sachen sogar an, indem er sich dem allgemeinen gesunden Sinne anbequemt; was er läugnet, ist, daß die Vernunft zu ihnen gelangen kann; seine „Kritik der reinen Vernunft" ist der Tod der Vernunft. Wie dem auch sei, da es nothwendig ist, von seinem Systeme Kenntniß zu haben, so will ich es versuchen, dasselbe so klar und so kurz darzustellen, als es mir möglich sein wird.

312. Kant geht von einer Thatsache des Bewußtseins oder des Ich aus; die ersten Phänomene, die sich ihm darbieten, sind die Sensationen und die inneren Vorstellungen, die aus ihnen entspringen. Der Erklärung dieses Gegenstandes widmet er, was er transcendentale Aesthetik nennt.

313. Kant versteht unter Sensation (Empfindung): „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungs-Fähigkeit, insofern wir von demselben affizirt werden." Es ist nothwendig, zu beachten, daß er gänzlich absieht von der Natur des affizirenden Objektes und nur auf die Wirkung achtet, welche in uns entsteht, also nur auf das rein Subjektive.

314. Unter Intuition (Anschauung) versteht Kant irgend eine Perzeption, die sich auf ein Objekt bezieht, so daß also Intuition vorhanden ist, wenn die Erkenntniß als ein Mittel (zwischen der Sensation und dem Objekt) betrachtet wird.

315. Empirische Anschauung ist jene, „welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung (Sensation) bezieht." Wir sehen einen Baum; die innere Vorstellung, insofern sie eine Affektion des Ich ist, ist Sensation; insofern sie sich hingegen auf ein Objekt (ein wirkliches oder scheinbares) bezieht, ist sie empirische oder experimentale Anschauung.

316. Erscheinung (Phänomen) ist: „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung." Was ist dasjenige, was der Vorstellung entspricht und was wir einen Baum nennen? Kant weiß es nicht; aber was es auch immer sein mag, insofern es der Terminus oder Beziehungspunkt der inneren

Repräsentation ist, nennt er es Phänomen, weil es etwas ist, was erscheint; Kant sieht davon ab, was es ist.

317. Die Wirklichkeit (Realität) der Sache in sich selbst ist das Noumenon; bis auf welchen Punkt das Phänomen (φαινόμενον) mit dem Noumenon übereinstimme, ist eine andere Frage, von welcher der Philosoph vorläufig absieht.

318. Auch in dem sinnlichen Gebiet entspringt nicht Alles aus der Erfahrung; es gibt auch hier etwas, was a priori ist: der Raum. Damit gewisse Sensationen auf äußere Objekte, d. h. auf etwas, was einen von dem unseren verschiedenen Ort einnimmt, bezogen werden können, und selbst damit wir uns die äußeren Dinge als außer einander, d. h. nicht bloß von einander verschieden, sondern auch in verschiedenen bestimmten Orten befindlich, vorstellen können, müssen wir vorher die Vorstellung des Raumes haben. Hieraus folgt, daß die Vorstellung des Raumes nicht entspringen kann aus der Beziehung der Phänomene, die durch die Erfahrung uns dargeboten werden; im Gegentheil, es ist unerläßlich, diese Vorstellung vorauszusetzen, damit die Erfahrung möglich werde. Die Vorstellung des Raumes ist also kein Produkt der Erfahrung, sondern eine nothwendige Bedingung für die Ausübung der Sensibilität, eine forma a priori, die in uns ist; gleichsam eine tabula rasa, auf der die Phänomene sich malen. An sich enthält sie nichts Reales; aber alles Sinnliche kann in ihr sich abbilden.

319. Hieraus folgt, daß wenn wir auf das Aeußere dasjenige übertragen, was wir Ausdehnung nennen, wir auf die Objekte eine Sache appliziren, die ihnen nicht zugehört, eine rein subjektive Thatsache, die Form, die Bedingung unserer Sensibilität, und folglich reduzirt sich Alles das, was wir Körperwelt nennen, auf eine Verbindung von inneren Vorstellungen, denen wir ohne Grund äußere Realität beilegen. Die Theorie des Kant führt also direkt zum Idealismus; es ist nicht zu begreifen, wie man, wenn das Prinzip zugegeben wird, die Consequenzen vermeiden kann.

320. In der ersten Ausgabe seiner „Kritik der reinen

Vernunft" schreckt Kant nicht vor dem Idealismus zurück; im Gegentheil, er scheint ohne Umschweife die Möglichkeit anzunehmen, daß Alles reine Täuschung sei, da er sagt: „der transcendentale Begriff der Erscheinungen im Raume ist eine kritische Erinnerung, daß überhaupt Nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts Anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. h. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann." (Transcendentale Aesthetik. Absch. I.)

321. Die Intuition des Raumes ist die Form der äußeren Sensibilität; aber in den Phänomenen, den äußeren wie den inneren, ist auch dasjenige vorhanden, was wir Aufeinanderfolge oder Zeit nennen; ohne dies würden wir uns selbst nicht wahrnehmen. Die Zeit also ist die Form und die Bedingung der inneren Sensibilität, oder der Phänomene des Bewußtseins. Die Zeit ist a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung; denn sie macht die Erfahrung möglich in der Aufeinanderfolge, wie der Raum in der Ausdehnung; eben deßhalb inhärirt sie nicht den Sachen, sondern ist eine rein subjektive Bedingung unserer inneren Anschauung. Hieraus folgt, daß wir bloß wissen, daß wir die Sachen in einer Aufeinanderfolge wahrnehmen; daß wir aber nicht wissen, ob diese Aufeinanderfolge sich in den Sachen befindet; denn wenn sie nichts weiter als eine rein subjektive Thatsache ist, eine nothwendige Bedingung für unsere Erfahrung, so können wir sie nicht den Objekten selbst beilegen, ohne gegen die Regeln der gesunden Logik zu verstoßen. So schließt der deutsche Philosoph.

322. Hieraus erhellt, daß sich Kant nicht darauf beschränkt, zu sagen, die Zeit sei keine wirkliche, von den Dingen verschiedene Sache, worin er mit dem größten Theil der Metaphysiker übereinstimmen würde; er behauptet geradezu, daß wir

nicht wissen, ob in den Dingen wirkliche Aufeinanderfolge stattfinde; denn die Aufeinanderfolge, die wir wahrnehmen, ist nach ihm eine rein subjektive Thatsache, eine bloße Form unserer Anschauung. Nachdem er also die Realität der Ausdehnung zweifelhaft gemacht hat, verbreitet er denselben Zweifel auf die Realität der Aufeinanderfolge, so daß mithin Alles, was sich auf Raum und Zeit bezieht, für uns nichts mehr als eine Verbindung von Vorstellungen ist, von denen wir nicht wissen, ob ihnen in der Wirklichkeit etwas entspricht; und die Wissenschaft, welche die Welt zum Objekt hat, darf nun nicht mehr Kosmologie, sondern muß Phänomenologie genannt werden, da sie sich in der That nicht mit der wirklichen Welt, dem Kosmos, sondern lediglich mit den Phänomenen beschäftigt.

323. In dieser Lehre ist der Idealismus des Berkeley enthalten. Man machte Kant diesen Vorwurf, und er suchte sich von demselben zu reinigen in einer Stelle der zweiten Ausgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft", die ich hier anführen will, theils um meine Unparteilichkeit zu beweisen, theils um eine Probe des Stiles dieses Philosophen zu geben. „Wenn ich sage, im Raum und in der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüthes, beides vor, so wie es unsere Sinne affizirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, soferne diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjektes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich

liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß Alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte." (Transcendentale Aesthetik in der zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft.")

324. Aus dieser Stelle geht hervor, daß Kant unterscheidet zwischen bloßem Scheine und Erscheinung; so sagt z. B. Kant nicht, das, was uns als ein Baum erscheint, sei eine gänzlich illusorische Sache; er behauptet nur, daß das Erscheinende nichts mit der Realität gemein hat; er vernichtet also nicht die Realität selbst oder die Sache an sich; er behauptet nur, daß diese Sache nicht dasjenige ist, was erscheint. Er nimmt an, daß mit Rücksicht auf uns die Welt eine bloße Erscheinung sei, aber nicht, daß sie an sich reiner Schein sei. Ich zweifle sehr, ob Berkeley mehr sagen wollte; der irländische Philosoph wollte nicht die Wirklichkeit der Wesen läugnen, die uns affiziren, noch auch, daß die Phänomene der Sensibilität von wirklichen Objekten herrührten; er wollte nur sagen, daß diese Dinge nicht, wie wir bisher glaubten, wirklich ausgedehnte Objekte seien, was ihm für seine idealistische Theorie genügte. Alles dies gibt ihm aber Kant zu, da er die Ausdehnung oder die Form des Raumes auf eine rein subjektive Thatsache reduzirt,

welcher in der Wirklichkeit nichts Ausgedehntes entspricht, sondern nur eine Sache an sich, die wir nicht kennen; er läßt folglich die Möglichkeit des Idealismus zu, und da er hinzufügt, daß die Uebertragung der Form des Raumes auf das Aeußere zu Absurditäten führe, so nimmt er nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit des Idealismus an; da er endlich ebendasselbe auch auf die Zeit anwendet, was er vom Raume lehrt, so folgt, daß sein Idealismus noch weiter geht, als der des Berkeley, weil er die Existenz und die Möglichkeit nicht bloß der Ausdehnung, sondern auch der Aufeinanderfolge vernichtet. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch XIV. Kap. XII. u. XVII.)

325. Außer der Fähigkeit der Sinnlichkeit (zu empfinden) nimmt Kant die zu denken, oder den Verstand an; die erstere bietet uns die Objekte in Anschauungen dar, die zweite denkt sie; jene ist Receptivität oder passive Potenz; diese ist Spontaneität. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt (ohne Objekte) sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (Transcendentale Logik. I.) Der Verstand hat keinen andern Gegenstand seiner Begriffe, als der ihm durch die sinnlichen Anschauungen dargeboten wird. Seine Art zu erkennen, ist rein discursiv, nicht intuitiv, d. h. er hat in sich selbst kein gegebenes Objekt, sondern kann nur mit denjenigen sich beschäftjgen, die ihm in der sinnlichen Anschauung gegeben sind. Für die Erkenntniß ist also nöthig die Fähigkeit zu denken und die zu empfinden (sinnlich wahrzunehmen); beide können nicht getrennt werden, ohne die Erkenntnisse zu vernichten.

326. Die Ideologie des Kant läßt sich also in folgende Punkte zusammenfassen: 1) Der Ursprung aller unserer Erkenntnisse liegt in den Sinnen. Der Raum ist die Form, die Bedingung der äußeren sinnlichen Anschauungen. 2) Außer der sinnlichen Fähigkeit ist in uns die Denkfähigkeit oder der Verstand vorhanden. 3) Die sinnlichen Vorstellungen für sich allein erzeugen nicht Erkenntniß; sie sind blind. 4) Die sinnlichen

Anschauungen sind Materie der Erkenntniß, insofern sie gedacht, oder der intellektuellen Aktivität unterworfen werden. 3) Die menschliche Erkenntniß ist nicht intuitiv, sondern discursiv.

Dieses System hat viele Analogie mit dem der Scholastiker; nur gibt ihm Kant Interpretationen, die zu verderblichen Resultaten führen. (Vergl. Fund. d. Philos. Buch IV. Kap. VII.)

327. Die Begriffe an sich betrachtet, sind nach Kant bloße logische Formen, die nichts enthalten; sie müssen erst auf ein Objekt angewendet werden, um einen Werth und eine Bedeutung zu erhalten; diese Anwendung kann sich nur beziehen auf die sinnlichen Anschauungen; außer diesen ist der Gebrauch, der von den Begriffen gemacht wird, illegitim, eitel, und hat keinen Werth, ist ein bloßes Spiel des Verstandes. Die Begriffe sind leere Formen, welche mit sinnlichen Phänomenen angefüllt werden müssen. Was man gewöhnlich Kategorieen nennt, reduzirt sich, wenn sie als Begriffe der Sachen im Allgemeinen aufgefaßt werden, auf bloße logische Funktionen; sie können betrachtet werden als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen selbst, „ohne doch im Mindesten anzeigen zu können, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Objekt, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objektive Gültigkeit haben können." (Transcendentale Logik. Analytik, Buch II. Kap. III.) In diesem Falle sind wir also verurtheilt, außerhalb des sinnlichen Gebietes nichts erkennen zu können, uns nicht erheben zu können zur wissenschaftlichen Kenntniß der Dinge selbst; denn wir können nicht einmal rücksichtlich der sinnlichen Gegenstände von den Begriffen einen anderen Gebrauch machen, als in Bezug auf die phänomenale Seite oder die Form, unter der sie der Sensibilität sich darstellen; die Erkenntniß Gottes, der Seele und Alles dessen, was kein sinnliches Phänomenen ist, wird unmöglich. Kant schreckt vor diesen furchtbaren Consequenzen nicht zurück; er sagt ohne Umschweife: „Die Grundsätze des Verstandes sind bloße Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt

synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z. B. den Grundsatz der Causalität) muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen." (Ibid.)

328. Jene Unvorsichtigen, welche ganz ernsthaft von dem Spiritualismus des Kant und seinen Triumphen über den Sensualismus reden, indem sie ihn als einen Wiederhersteller der gesunden Lehren betrachten, ohne je ein Werk des deutschen Philosophen geöffnet zu haben, nur deßhalb, weil sie ihn mit Lob citirt fanden, mögen die vorstehende Auseinandersetzung wohl studiren; sie werden aus ihr ersehen, daß Kant nicht mehr mögliche Erkenntnisse im Menschen annimmt, als die Anwendung bloßer logischer Funktionen auf sinnliche Phänomene; daß Kant keinen der Beweise gelten läßt, mit denen die ausgezeichnetsten Metaphysiker die Geistigkeit der Seele bewiesen haben; daß er nicht einmal zugibt, daß bewiesen werden könne, die Seele sei eine Substanz; daß er eben so wenig irgend eines der Argumente bestehen läßt, mit denen man die Existenz Gottes bewiesen hat; daß endlich der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" den Geist an einem gänzlich isolirten Ort stellt, wo sich ihm allein sinnliche Phänomene darbieten, über die er zwar denken kann, über die aber hinauszugehen ihm unmöglich ist, und wenn er es versucht, mit Hülfe der Wissenschaft auf andere Regionen überzugehen, und erforschen will, wie es sich mit Gott, mit anderen Wesen und mit sich selbst verhalte, er sich reduzirt sieht auf trostlosen Zweifel! ... Vergeblich strengt er sich an, diese Schranken zu überschreiten; die Kritik der reinen Vernunft schließt ihn in dieselben ein mit unerbittlicher Strenge. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch IV, IX. u. X.)

Die verderblichen Theorien des Kant konnten nur traurige Resultate zur Folge haben. Von ihm datiren die philosophischen Verirrungen Deutschlands; auf der einen Seite der auflösendste Skepticismus und auf der anderen der lächerlichste Dogmatismus, auseinandergesetzt in den monströsesten Systemen.

329. Kant reduzirt all' unsere Wissenschaft auf die sinn-

lichen Phänomene, und da er diesen nicht einmal die Realität der Ausdehnung und der Aufeinanderfolge zugesteht, da er aus dem Raum und der Zeit bloße subjektive Formen macht, so folgt, daß alle Wissenschaft subjektiv ist, ohne andere Objektivität, als die bloß phänomenale, oder die der Erscheinung. Somit ist Alles im Ich und der Verstand ist die Fähigkeit der Regeln: „er ist nicht bloß eine Fähigkeit, sich Regeln zu abstrahiren durch Vergleichung der Phänomene; er ist selbst das Gesetz der Natur, das heißt, ohne den Verstand gäbe es keine Natur, oder synthetische Einheit der Verschiedenheit der Phänomene nach gewissen Regeln .... Alle Phänomene und möglichen Erfahrungen sind a priori im Verstande und aus ihr schöpfen sie ihre formale Möglichkeit, ebenso wie sie, insofern sie reine Anschauungen sind, in der Sinnlichkeit sind und nur durch sie in Beziehung auf die Form möglich sind." (Transcendentale Logik.) Mit was immer für Erklärungen Kant die Consequenzen seiner Prinzipe zu mildern suchen mochte, es ist gewiß, daß der Keim des Irrthums in ihnen enthalten war, und die Entwicklung dieses Keimes konnte der Königsberger Philosoph nicht verhindern. Durch das Studium seiner Werke bildeten sich die deutschen Metaphysiker; die Philosophie des Ichs war schon in der „Kritik der reinen Vernunft" enthalten. Von Kant bis Fichte war nur ein Schritt.

LVI.

Fichte.

330. Die vorherrschende Idee des Fichte ist, daß Alles, was ist und sein kann, aus dem Ich entspringt, oder vielmehr, daß es nichts Wirkliches außer dem Ich gibt, und daß Alles, was vom Ich verschieden erscheint, bloße Täuschung ist; denn selbst das Nicht-Ich ist das Ich, indem er sich selbst sich entgegensetzt und sich begränzt. Das System des Fichte ist der idealistische Pantheismus auf die äußerste Spitze getrieben.

331. Fichte beginnt mit der Erklärung, daß er sich vorsetze, das absoluteste Prinzip, das absolut unbedingte Prinzip aller menschlichen Erkenntniß zu suchen. Kann ein solches Prinzip überhaupt aufgefunden werden? Fichte läßt sich auf diese vorläufige Frage nicht ein; er nimmt die Möglichkeit an und schmeichelt sich, seinen Zweck zu erreichen. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch I. Kap. XII.) Der Charakter dieses Prinzipes wird nach ihm sein: „der eines Aktes, der unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins sich nicht findet und nicht finden kann, der im Gegentheil das Fundament und die Bedingung der Möglichkeit jedes Bewußtseins ist.“ Aber wie können wir denn zur Erkenntniß dieses Prinzipes gelangen? Wo wird es Fichte suchen, er, der allein das Bewußtsein zur Basis nimmt? Fichte kümmert sich um diese Schwierigkeit nicht, die gleichwohl eine sehr große ist.

332. Das Fundamental-Prinzip des Fichte ist das des Descartes: „Ich denke, also bin ich.“ Um aber diese Coinzidenz zu erkennen, muß man sich resigniren, dem deutschen Philosophen durch das rauheste und unwegsamste Gestripp zu folgen und von wahrhaft cabbalistischen Combinationen Zeuge sein. Er argumentirt: „A ist A oder A ist gleich A“ (erstaunliche Entdeckung!). Aber dadurch wird nicht behauptet, daß A existire; es wird nur die Identität des A mit A festgestellt. Diese Beziehung der Identität kann man X nennen. Dieses X muß in A sich befinden, d. h. in dem Ich, das es begreift und darüber urtheilt. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch I. Kap. VII.) Alles dies läuft darauf hinaus, daß in uns der Gedanke und mithin ein denkendes Wesen ist: ich denke, also bin ich.

333. Aber glaube man nicht, daß Fichte mit den bescheidenen Consequenzen sich begnüge, welche aus diesem Prinzip Descartes und die eminentesten Metaphysiker gezogen haben; der deutsche Philosoph wirft sich auf unbekannte, dunkle, geheimnißvolle Regionen. „Das Ich setzt sich selbst und existirt in Kraft dieser bloßen Aktion; und umgekehrt existirt das Ich und setzt sein Sein, bloß in Kraft seines Seins. Es

ist zu gleicher Zeit das Agens und das Produkt der Aktion, das, was wirkt, und das, was durch die Aktion hervorgebracht ist . . . . . . Das Ich setzt sich selbst absolut, weil es existirt, es setzt sich selbst durch die bloße Thatsache seiner Existenz und existirt bloß, weil es gesetzt ist . . . . .

Das Ich, als absolutes Subjekt, ist jenes Wesen, was bloß deßhalb existirt, weil es sich selbst als existirend setzt. Es ist, insofern es sich setzt, und insofern es ist, setzt es sich. Das Ich existirt also absolut und nothwendig für das Ich; was sich selbst nicht existirt, ist nicht das Ich."

Nach Fichte also ist sein und sich erkennen dieselbe Sache; das Ich ist, weil es sich erkennt, und es erkennt sich, weil es ist; und alles dies auf absolute und nothwendige Weise. Das Ich wird also vergöttlicht, das Ich macht sich zum Gott; aber wer wird diesen auf solche Absurdidäten sich gründenden Gott anerkennen? Mit welchem Rechte verwechselt Fichte das Sein mit dem Sich-Erkennen, das Produkt mit dem Hervorbringenden, die Ursache mit der Wirkung? Mit welchem Rechte verwirrt er die Prinzipe der Vernunft und stellt contradiktorische Sätze auf? Muß es nicht dem Leser scheinen, als fände er sich in ein Chaos versenkt, wo ihm der Schwindel ankommt, und die Finsterniß auf ihm liegt? Doch es kommt noch besser. Hören wir Fichte weiter.

334. „Das Ich, fährt der deutsche Philosoph fort, ist unendlich." Warum? „Das Ich bestimmt sich selbst; dem Ich kommt die absolute Totalität der Realität zu, weil es absolut mit Realität gesetzt ist und in ihm keine Negation gesetzt ist" . . . .

„Es gibt keine Realität, außer in der Vernunft; sie ist die Fähigkeit des Realen; das Ideale wird in ihr real."

„Das Ich ist nur das, als was es sich setzt; es ist unendlich, d. h. es setzt sich unendlich."

Ich glaube, Alles dies bedarf keiner Widerlegung; es anführen, heißt, es widerlegen.

335. Wer hat die Welt gemacht, oder wer hat dasjenige gemacht, was nicht das Ich ist? Täuschung! Außer dem Ich

gibt es Nichts. Alle Realität ist Ich, d. h. das Ich ist reine Aktivität; das Ich ist nur Ich, insofern es aktiv ist, und insofern es nicht aktiv ist, ist es Nicht-Ich.....

„Das Ich und das Nicht-Ich sind beide in gleicher Weise Produkte der primitiven Thätigkeiten des Ich."

„Das Ich und das Nicht-Ich, insofern sie identisch und entgegengesetzt durch den Begriff der wechselseitigen Beschränkung gesetzt werden, sind etwas in dem Ich (Accidenzen), gleichsam theilbare Substanzen, durch das Ich, das absolute, unbegränzbare Subjekt gesetzt, welchem nichts identisch und nichts entgegengesetzt ist."

„Insofern das Ich absolut ist, ist es unendlich und unbeschränkt; es setzt Alles, was existirt, und was es nicht setzt, existirt nicht für das Ich und außer ihm gibt es nichts. Alles, was es setzt, setzt es als Ich; und es setzt das Ich, wie Alles, was es setzt; unter diesem Gesichtspunkt also umfaßt es in sich alle Realität. Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, setzt es sich nothwendig Gränzen und setzt sich selbst in diese Gränzen. Das Ich vertheilt in das Ich und das Nicht-Ich die Totalität alles dessen, was im Allgemeinen gesetzt ist." (Wissenschaftslehre.)

Doch genug; denn wer könnte das anhören ohne Ekel und Ermüdung? Ich wollte das System des Fichte mit seinen eigenen Worten auseinandersetzen, damit er selbst die Verantwortlichkeit der Absurdidäten des Inhaltes und der räthselhaften Dunkelheit der Form trage. Das einzige klare Resultat, was daraus zu gewinnen ist, besteht darin, daß es für Fichte eine absolute Einheit gibt; daß alles, was Multiplizität zu sein scheint, bloßer Schein ist, daß unser eigenes Bewußtsein nichts weiter als ein Phänomen des absoluten Wesens ist; daß es mit der äußeren Welt sich ebenso verhält; also: reiner idealistischer Pantheismus, dargeboten, wie es ihm zukommt, in chaotischer Form. (Fundam. d. Philos. Buch XI. Kap. XVIII. u. XIX. — Theodicee Kap. X.)

LVII.

Schelling.

336. Das Fundamental-Prinzip des Schelling ist die Identität des Subjektes, welches erkennt, mit dem erkannten Objekte. Die Gesetze der realen Welt sind dieselben, wie die der idealen; die einen können durch die anderen bewiesen werden. Da es Nichts weiter als absolute Einheit gibt, so ist die Multiplizität eine bloße Erscheinung, eine Manifestation des Absoluten, welches, je nach den Phasen, die es zeigt, Natur oder Vernunft, Körper oder Geist genannt wird. Die Geschichte in allen ihren Beziehungen und Theilen ist eine Reihe, in welcher das absolute Wesen unter verschiedenen Formen sich zeigt; unser eigenes Bewußtsein ist ein bloßes Phänomen des absoluten Bewußtseins. Die Philosophie kann zwei Wege einschlagen; sie kann entweder vom Ich ausgehen und aus ihm das Objekt, die Welt, entwickeln; oder sie kann vom Objekt ausgehen und aus diesem das Ich entwickeln. Da das Subjekt mit dem Objekt, das Ich mit dem Nicht-Ich identisch ist, so kann das eine in dem anderen gefunden werden. Alles hängt davon ab, das Geheimniß zu wissen, wie es gefunden werden kann; wer es lernen will, muß zu den deutschen Philosophen gehen; und wenn er mit ihrem Studium viele Zeit verloren hat, nicht ohne große Gefahr, den Verstand zu verlieren, so wird er finden, daß er so viel weiß, wie vorher, nämlich: Nichts.

337. Es muß jedoch bemerkt werden, daß Schelling in neuester Zeit seine Theorien in seiner Weise zu modificiren gesucht hat, indem er sich Mühe gab, die höchst gegründeten Vorwürfe, die ihm gemacht wurden, zu widerlegen. Ein vergeblicher Versuch; Schelling kann sich von ihnen nicht reinigen, wenn er nicht seine früheren Lehren aufgibt; um den Pantheismus in seinem Werke: „System des transcendentalen Idealismus" zu finden, bedarf es keines Scharfsinns;

es genügt, zu lesen. Wie dem auch sei, immerhin sind die Worte des Philosophen beachtenswerth, die er am 15. November 1841 in seiner ersten Vorlesung zu Berlin gesprochen. (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch I. Note 8.)

LVIII.

Hegel.

338. Dieser deutsche Philosoph ist einer der berühmtesten der neueren Zeit. Er wurde geboren 1770 und starb 1831. Die Sucht, eine eigene Schule zu gründen und kein bloßer Schüler zu sein, hat in Deutschland die Systeme vervielfältigt; eine und dieselbe Lehre, der idealistische Pantheismus, wird unter verschiedenen Formen, mit neuen Worten vorgetragen, sollten es auch die abentheuerlichsten sein, wenn nur die kindische Eitelkeit, als Erfinder zu gelten, befriedigt wird. Hegel nimmt die absolute Einheit an; sie muß aber in anderer Weise als es Fichte und Schelling gethan, dargestellt werden; die Einheit des Hegel darf nicht einfach ausgedrückt werden durch das Ich oder durch die absolute Identität des Subjektiven mit dem Objektiven, sondern sie muß bezeichnet werden durch die Ideen, deren unermeßliche Entwicklung im Raum und in der Zeit als Resultat die Natur, den Geist, die Geschichte, die Religion gibt. Diese Idee ist eine Art von bodenlosem Abgrund. Das absolute Wesen, auf sich selbst beschränkt, insofern es die Wesenheiten oder die idealen Typen von Allem in sich schließt, vor aller Offenbarung seiner selbst, bildet das Objekt der Logik, welche sich dann nicht mit bloßen Formen, sondern mit der unendlichen Realität beschäftigt. Dieser Epoche der Insichselbstversenkung folgt eine andere der Offenbarung im Raume; hier haben wir die Natur, die Körperwelt. Auf diese folgt die Concentration, eine Art von Rückkehr zu sich selbst; daraus entsteht das Bewußtsein und wir kommen zum Geist. Dieses Bewußtsein vervollkommnet sich, gelangt zum Zustande der Freiheit, entwickelt sich in der Kunst, in der Geschichte, in

der Religion und erhebt sich auf den höchsten Punkt, wenn es sich in der absoluten Philosophie offenbart, d. h. als Hegel auf die Welt kam. Der deutsche Philosoph sitzt zu Gericht über alle Philosophieen und alle Religionen, über die Menschheit, über die Welt, über Gott; Hegel hat das letzte Wort von Allem gefunden. Das Unglück besteht nur darin, daß so viel Licht, wie es im Geiste Hegel's sich concentrirt, den armen Sterblichen nicht nützlich werden kann, weil sie unfähig sind, ihn zu verstehen; er selbst versichert es uns: „Es gibt nur einen Menschen, der mich verstanden hat, und auch dieser hat mich mißverstanden." Mit Recht sagt Lerminier von dem unerträglichen Hochmuth dieses Philosophen: „Hegel glorifizirt sich in sich selbst; er fühlt sich als höchsten Schiedsrichter zwischen Sokrates und Christus; er nimmt das Christenthum unter seinen Schutz, und es scheint, wenn Gott die Welt erschaffen, so hat Hegel allein sie begriffen." (Au delà du Rhin, tom. II.)

339. Fürchtend, den Leser zu ermüden und von der Ueberflüssigkeit weiterer Erklärungen überzeugt, werde ich mich nicht dabei aufhalten, die Lehre des Hegel in extenso auseinanderzusetzen, und verweise hier nur darauf, was ich an einem anderen Orte über sein System gesagt habe. (Siehe: Briefe an einem Zweifler. VIII. u. IX.)

LIX.

Jacobi.

340. Es ist eine bemerkenswerthe Thatsache in der Geschichte der Philosophie, daß man, um einen Irrthum zu bekämpfen, häufig in den entgegengesetzten verfällt, indem sich das bekannte Sprichwort bewahrheitet, daß der menschliche Geist einem Trunkenen ähnlich ist, der von einer Seite zur anderen taumelt. Kant und seine Schüler erfanden, indem sie Alles der Vernunft unterwarfen, die Systeme, die wir besprochen haben, aus denen der Pantheismus, der Atheismus, der Fatalismus, der Skepticismus entstand. Jacobi wollte dem Mißbrauch

der Vernunft dadurch steuern, daß er sie vernichtete und als einziges Kriterium das Gefühl gelten ließ, mit dessen Hülfe wir nach ihm unsere Zustimmung den Fundamentalwahrheiten, als: der Existenz Gottes, seiner Providenz, der Moral-Prinzipe, des freien Willens, der Unsterblichkeit der Seele, des zukünftigen Lebens geben. Jacobi glaubt, die Vernunft sei ein verderbliches Instrument, das nur zum Pantheismus oder Skepticismus führe; das Gefühl hingegen sei ein sicherer Führer auf dem Wege der Wahrheit; deßhalb sagte er: durch den Verstand sei er Heide, durch das Gefühl von ganzem Herzen Christ.

341. Es springt in die Augen, daß, wenn es gefährlich ist, die Kräfte der Vernunft zu übertreiben, es eben so gefährlich ist, sie zu sehr herabzusetzen; wie schwach sie auch sei, sie ist das Licht, das der Schöpfer uns gegeben hat, und wir können es nicht auslöschen ohne Undankbarkeit gegen Gott und ohne Grausamkeit gegen uns selbst. Da uns bei einem solchen Systeme jedes Urtheil unmöglich wird, so verfällt man, weit entfernt, dem Skepticismus zu entkommen, auf's Neue in denselben. Es ist unbezweifelbar, daß wir bei den rationellen Prozessen zuletzt auf Prinzipe kommen, die durch sich selbst evident sind; daß wir ferner gewissen Wahrheiten durch natürlichen Impuls unsere Zustimmung geben, noch vor dem Lichte der Evidenz; daß die Erkenntniß der großen Wahrheiten über Gott, über unsere Bestimmung, über die Moral sich in uns verbunden findet mit Gefühlen, welche uns antreiben, sie anzunehmen; wir glauben instinktmäßig an die Legitimität unserer natürlichen Fähigkeiten, unabhängig von philosophischen Beweisen; in Verbindung hiermit aber besitzen wir die Vernunft, die allerdings schwach und Irrthümern zugänglich ist, aber auch fähig, viele Wahrheiten zu erkennen, wenn sie mit Unparteilichkeit angewendet wird und vor Allem mit einem lebhaften Verlangen, von ihr einen legitimen Gebrauch zu machen, wie es der Schöpfer will, der sie uns gegeben hat. (Siehe Fundam. d. Philos. Buch I. — Ideol. Kap. XIV.) Jacobi war Präsident der Akademie der Wissenschaften zu München; er war geboren 1743 und starb 1819.

LX.

Lamennais.

342. Dieser unglückliche Schriftsteller fing damit an, die Vernunft herabzusetzen durch übermäßige Erhebung der Offenbarung und endete damit, die Offenbarung herabzusetzen und die Vernunft zu erheben. Das Resultat aller übertriebenen Systeme ist der Irrthum. Pyrrho übertreibt den weisen Ausspruch des Sokrates: „Ich weiß nur, daß ich nichts weiß!" und verfällt in den allgemeinen Zweifel; Antisthenes übertreibt ein anderes Prinzip desselben Sokrates, die Superiorität der Tugend und gründet den Cynismus; Lamennais setzt sich vor, diejenigen zu bekämpfen, welche die individuelle Vernunft zu sehr erheben; zu diesem Zweck spricht er ihr allen Werth ab und sucht das Kriterium der Wahrheit in der allgemeinen Uebereinstimmung, indem er sogar behauptet, die exakten Wissenschaften hätten keine andere Basis, und dieser Name selbst sei nur einer jener eitlen Titel, mit denen der Mensch seine Schwäche verdeckt; die Geometrie selbst subsistire nur in Kraft einer stillschweigenden Uebereinkunft, gewisse nothwendige Wahrheiten anzunehmen, eine Uebereinkunft, welche in folgender Weise ausgedrückt werden kann: „wir verpflichten uns, gewisse Prinzipien für wahr zu halten und jeden, der sich weigert, sie ohne Beweis zu glauben, erklären wir der Rebellion gegen den allgemeinen gesunden Sinn schuldig, der nichts Anderes ist, als die Autorität der Majorität." (Sur l'indifference.)

343. Wenn jedes Kriterium von der allgemeinen Uebereinstimmung abhängt, warum warten die einzelnen Individuen mit ihrer Zustimmung zu vielen Dingen nicht, bis sie gewiß geworden, daß die Anderen dasselbe sagen? Was für eine Uebereinstimmung ist nothwendig, die eines Volkes, oder die aller Menschen? Die einer gewissen Epoche, oder die aller Zeiten? Wo ist jenes Uebereinkommen geschlossen worden? Wenn es stillschweigend ist, warum haben alle

Menschen stillschweigend beigestimmt? Wäre es nicht vernünftiger zu sagen, alle Menschen sind über einige Wahrheiten gewiß, weil sie alle dieselben in ihrem Bewußtsein und in ihrer Vernunft bezeugt finden? Nicht deßhalb, weil Alle sie glauben, glaubt sie jeder Einzelne; im Gegentheil, weil jeder Einzelne sie glaubt, glauben sie Alle. Hierin liegt der Irrthum Lamennais, die Wirkung für die Ursache und die Ursache für die Wirkung zu nehmen.

344. Das System der allgemeinen Uebereinstimmung führt direkt zum Skepticismus und weit entfernt die Religion zu stützen, zerstört es sie. Das Schicksal des unglücklichen Schriftstellers ist hiervon der Beweis. Es ist keine gute Weise die Offenbarung zu vertheidigen, damit anzufangen, die Vernunft zu vernichten. Leibnitz hat mit eben so viel Wahrheit als Geist gesagt: „Die Vernunft zerstören, um die Offenbarung zu stützen, heißt ebensoviel als, sich die Augen ausreißen, um die Trabanten des Jupiter durch ein Teleskop besser sehen zu können." (Vergl. Fundam. d. Philos. Buch I. Kap. XXXIII.)

LXI.

Cousin.

345. Aus den Quellen der neueren deutschen Schulen haben verschiedene französische Philosophen geschöpft, unter denen V. Cousin der hervorragendste ist, und der wegen der Menge und des Umfanges seiner Werke und wegen seines unbestreitbaren Talentes von einigen für das Orakel der französischen Philosophie angesehen wird. Er gründete in Frankreich den Eklekticismus (XXIX); andere Eklektiker nachahmend, vereinigt er in seinem System den Pantheismus, das Christenthum, die Kunst, die Geschichte, die Philosophie, die Religion. Alles findet man in seinen Schriften; die Stellen, wegen deren er angegriffen wurde, sind vollkommen bezeichnend und gleichwohl vertheidigt er sich und beklagt sich über Ungerechtigkeit mit bewunderungswürdiger Naivetät. Da sich in seinen Wer-

ken Alles findet, so gibt es auch kaum eine Stelle, der er nicht eine andere entgegensetzen könnte.

Will man den Pantheismus bekämpfen? Man hat Cousin zum Bundesgenossen; er sagt: „der Pantheismus zerstört den herkömmlichen Begriff von Gott und von der Vorsehung und ist im Grunde wahrer Atheismus. (Philos. Fragmente.)

Will man Pantheist sein? Herr Cousin ist es auch: „Wenn Gott nicht Alles ist, ist er nichts..... Das absolute Wesen ist dreifach, d. h. es ist zu gleicher Zeit Gott, Natur und Menschheit." (Ebendaselbst.)

Wollen wir aufs neue den Pantheismus verwerfen? Herr Cousin ist auf unserer Seite; auch er weist die Beschuldigung, Pantheist zu sein, als eine Verläumdung zurück und versichert uns, daß er Gott nicht mit dem Universum verwechsele. (Ebendaselbst.)

Wollen wir nochmals auf Seite der Pantheisten uns stellen? Herr Cousin ist mit der Argument zur Hand: „Das absolute Wesen, das in seinem Schooße das Ich und Nicht-Ich enthält und so zu sagen den identischen Grund aller Dinge bildet, Eins und Vieles zu gleicher Zeit, Eins durch die Substanz und Vieles durch die Phänomene, erscheint sich selbst im menschlichen Bewußtsein." (Cours de philosophie de 1818.) Und damit man nicht glaube, daß dies ein Ausdruck sei, der ihm aus Unachtsamkeit entschlüpft, versichert er ausdrücklich: „daß es nur eine Substanz geben könne."

Wollen wir einen Gott haben? Wir werden diesen Namen oft in den Werken des Herrn Cousin finden. Aber man muß wohl beachten, daß, wie er selbst sagt, „sein Gott nicht der todte Gott der Scholastik ist" und wahrscheinlich wird man nicht vergessen haben, daß der Gott der Scholastik kein anderer war, als der Gott der Christen, d. h. ein unendlicher Geist, Schöpfer, Ordner und Erhalter des Weltalls.

Wollen wir die Schöpfung annehmen? Wir werden diesem Worte an vielen Stellen des Herrn Cousin begegnen. Aber wissen wir auch, von was für einer Schöpfung er zu uns redet?

„Gott ist zu gleicher Zeit Substanz und Ursache; stets Substanz und stets Ursache, nur insofern Substanz, insofern er Ursache und nur Ursache, insofern er Substanz." (Philos. Fragen.) „Da Gott nur als absolute Ursache gegeben ist, so muß er nach meiner Auffassung nothwendig hervorbringen; so hört die Schöpfung auf unverständlich zu sein und so wie es keinen Gott ohne die Welt gibt, gibt es auch keine Welt ohne Gott." (Ibid.)

Wollen wir Christen, ja selbst gehorsame Söhne der Kirche sein? Herr Cousin gibt uns ein erbauliches Beispiel. „Was kann es zwischen mir und der theologischen Schule für Streit geben? Bin ich etwa ein Feind des Christenthums und der Kirche? Kann man, in den vielen Vorlesungen, die ich gehalten und den Büchern; die ich geschrieben, nur ein einziges Wort finden, das die gebührende Ehrfurcht vor den heiligen Dingen verletzt? Man citire mir ein einziges zweifelndes oder leichtfertiges Wort und ich nehme es zurück, ich verwerfe es, als eines Philosophen unwürdig. (Ibid. Vorrede.)

Oder wollen wir lieber keine Christen sein, wollen wir eine leichte, bequeme Religion, für deren Bekenntniß das Studium der Physik oder Chemie genügt, so daß unser Gott nichts weiter als eine Summe von Wahrheiten ist, und wir uns so selbst von jeder Möglichkeit, Atheist zu sein, befreien? Herr Cousin sagt: „Es gibt keine Atheisten; wer alle Gesetze der Physik und Chemie studirt hätte, würde, auch wenn er sein Wissen nicht unter dem Namen göttlicher Wahrheit oder Gott zusammenfaßte, nichtsdestoweniger religiöser sein oder, wenn man will, mehr von Gott wissen, als ein anderer, der auf gewisse Principien, wie das der hinreichenden Ursache oder der Causalität sich stützend, sich bereits ein Ganzes gebildet hätte, das er Gott nannte. Es handelt sich nicht darum, einen Namen, Gott, anzubeten, sondern unter diesem Namen die größtmöglichste Zahl von Wahrheiten zu begreifen; denn die Wahrheit ist die Offenbarung Gottes .... Um zu wissen, ob Jemand an Gott glaubt, würde ich ihn fragen, ob er an die Wahrheit glaubt.

Hieraus folgt, daß die natürliche Theologie nichts Anderes ist, als die Ontologie und daß die Ontologie in der Psychologie enthalten ist. Die wahre Religion ist nichts weiter, als das Wort: „Sie existirt" zu der Idee der Wahrheit hinzugesetzt." (Ibid. — Vergl. Briefe an einen Zweifler. Br. X.)

346. Das ist Herr Cousin; wer sich mit pantheistischen Lehren und anderen schweren Irrthümern, die gegen die Religion verstoßen, nähren will, lese die Werke des Herrn Cousin; er wird dort auch noch etwas Anderes; für dergleichen Fälle höchst Wichtiges lernen, nämlich, sich selbst zu verläugnen, auf die eigenen Lehren kein Gewicht zu legen, das Ja und Nein, wie man es wünscht, mit der größten Unbefangenheit zu vertheidigen.

LXII.

Krause.

347. Die bloße Auseinandersetzung der philosophischen Systeme des modernen Deutschlands reicht hin, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß sie eine Verbindung von Hypothesen ohne irgend ein Fundament in der Wirklichkeit sind. Nun aber handelt es sich darum, uns glauben zu machen, daß ein Stützpunkt für sie gefunden, daß das Geheimniß, sie in wahre Wissenschaft zu verwandeln, entdeckt und daß von nun an die deutsche Philosophie, vervollständigt in dem, was bisher in ihr mangelhaft, gestützt in dem Theile, der ihre schwache Seite, erweitert in ihren beschränkten Auffassungen, allen Bedürfnissen der Wissenschaft entsprechen und die Geheimnisse des Menschen, der Welt und Gottes erklären könne. Der Urheber dieser merkwürdigen Philosophie ist Krause, wie mit wunderbarer Sicherheit sein Schüler Ahrens behauptet.*) Sehen wir nun, worin

---

*) Diese Behauptung hat Ahrens, früher Professor der Philosophie und des Naturrechtes an der Universität Brüssel, neuerdings als Professor der philosophischen Rechts- und Staatswissenschaft an die k. k. Universität Gratz (!) berufen, in seiner 1852 in Wien erschienenen vierten (deutschen) Ausgabe der „Rechtsphilosophie" wiederholt, indem

dieses neue System besteht, dessen Ansprüche ebenso erfolglos sich erweisen werden, wie die seiner Vorgänger. Nachdem die Anhänger desselben versprochen, daß sie Alles erklären würden, erklären sie in der That nichts; verbreiten entweder einen neuen Irrthum, oder geben einem alten eine neue Form.

348. In der Schule des Krause fängt man damit an, die Metaphysik auf die Idee des Seins zu gründen, nicht bloß insofern sie die gewöhnliche Bedeutung des Wortes sein, die Existenz, in sich schließt, sondern insoweit sie „alle Wesen mit allen ihren Attributen umfaßt." Man versteht demgemäß unter Sein das Ganze aller Wesen, mit allen ihren Modifikationen, unter allen Formen; nichts ist davon ausgeschlossen. In dieser Fundamental-Idee sind zwei von einander verschiedene enthalten: die des Seins und die der Wesenheit oder in anderem Ausdruck: das subsistirende Wesen und seine Eigenschaften. Die

---

er in der Vorrede (vom 14. Juli 1851) bemerkt: „Die Bedeutung der philosophischen Lehre Krause's wird seit einigen Jahren auch in Deutschland allgemeiner anerkannt und die Zeit dürfte nicht fern sein, wo diese höhere wissenschaftliche, wie tief sittliche Lehre, in weiterer Verbreitung, wesentlich dazu beigetragen wird, die jetzige Verwirrung in den praktischen Begriffen zu überwinden. Doch ich will hier keine Hoffnungen aussprechen, obwohl der bisherige Erfolg über meine Erwartungen gewesen ist und wenigstens die Thatsache besteht, daß seit der großen Wolff'schen Schule und ihren naturrechtlichen Werken keine neuere rechtsphilosophische Lehre eine solche Verbreitung wie die Krause'sche, zuerst im Ausland und seit einigen Jahren auch auf bedeutenden deutschen Universitäten gefunden hat. Diese Rechtsphilosophie hat durch mein französisches Werk auch in den südamerikanischen Rechtsfakultäten von Brasilien, Chili und Peru Eingang gefunden." Dies zur Erläuterung über die Motive welche Balmes veranlassen konnten, der Philosophie des Krause ein besonderes Kapitel zu widmen. Zum Bekanntwerden derselben außerhalb Deutschland hat ohne Zweifel viel der klare, von dem philosophischen Jargon anderer Deutschen sich vortheilhaft auszeichnende Stil seines französischschreibenden Schülers Ahrens beigetragen. Anm. d. Uebers.

Wesenheit ist nicht verschieden vom Sein; aber man muß im Geiste diese zwei Begriffe unterscheiden. Das Sein und seine Wesenheit sind die zwei höchsten Kategorieen.

349. Das Sein und jedes Sein, ist eins; seine Wesenheit ist gleichfalls eine; die Kategorie der Einheit schließt sich also unmittelbar an die des Seins an.

350. Man beachte, daß hier ein Sophisma vorhanden ist; wenn wir es übersehen, so fallen wir in den Pantheismus. Man sagt: „Wir verstehen unter Sein die Verbindung aller Wesen (348): das Sein also ist eins oder hat zum Attribut die Einheit (349); also ist die Verbindung aller Wesen ein einziges Wesen. Das Sophisma wird entlarvt, wenn man sagt: Die Einheit ist das Attribut jedes einzelnen Wesens, nicht aber des Wesens, welches die Verbindung aller Wesen bedeutet. Das Wort bezeichnet in dem Obersatze eine andere Sache als im Untersatze: die Schlußfolge ist mithin illegitim, und das Sophima reduzirt sich auf eine grobe petitio principii: „Das Sein ist Alles; das Sein ist Eins; also ist Alles Eins;" dies ist aber dasselbe, was bewiesen werden soll; wenn man damit anfängt zu behaupten, daß die Einheit das Attribut der Totalität, so fängt man damit an, dasjenige vorauszusetzen, was man beweisen soll.

Hiermit ist die Kette des Krause'schen Schlusses zerrissen; er kann keinen Schritt weiter gehen; die Kategorie der Einheit gehört dem Sein nicht in dem Sinne an, wie er ihn nimmt; alles Uebrige ist mithin in die Luft gebaut. Doch fahren wir fort in der Auseinandersetzung seines Systemes.

351. Nach der Kategorie der Einheit kommen die der Substanzialität und Totalität. Unter Substanzialität wird verstanden, das an sich und für sich subsistirende Wesen. Man könnte dafür auch das Wort Spontaneität setzen, wenn dieses nicht die Idee der Aktivität einschlösse. Die Totalität besteht darin, ein Ganzes zu sein, nicht ein Ganzes von Theilen, sondern ein einfaches. Beide Wesen sind absolut oder relativ. Wenn das Sein an und für sich existirt, mit vollkommener Un-

abhängigkeit, so ist es absolut, unbedingt; im entgegengesetzten Falle, relativ, bedingt. Wenn das Wesen Alles in seiner Wesenheit einschließt, so ist es unendlich; seine Totalität ist vollkommen; wenn nicht, ist sie unvollkommen.

352. Das Unendliche schließt Negation der Gränzen ein; wenn jede Gränze geläugnet wird, ist die Unendlichkeit absolut; wenn nur gewisse Gränzen geläugnet werden, ist nur Unendlichkeit von einer gewissen Art oder in einem gewissen Gebiet vorhanden.

353. Bei allen Dingen ist ein Grund vorhanden, der Wesenheit genannt wird; seine Verwirklichung ist die Existenz. Die Möglichkeit ist die Beziehung der Wesenheit zur Existenz; so daß also Alles dasjenige möglich ist, was in der Wesenheit enthalten ist; was in ihr nicht enthalten, ist unmöglich. Man muß jedoch beachten, daß Krause unter Wesenheit nicht die Idee der Sache, sondern etwas Wirkliches versteht, das besser Keim genannt würde und das sich entwickelt und offenbart in verschiedener Weise. So ist die Wesenheit der Eiche nicht ihre Idee in abstracto, sondern ihr Keim, der schon in der Eichel enthalten war; dieser nimmt, realisirt, entwickelt, die Form der Eiche an. Ebendasselbe wird auf die übrigen körperlichen und unkörperlichen Wesen angewendet. Die Wesenheit des Geistes ist nicht seine Idee; sie ist eine Art von Keim, der sich, seinen Gesetzen gemäß, entwickelt. Um also die Fragen über die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Sache zu lösen, ist es nöthig, den Keim, die Wesenheit derselben, zu kennen; es handelt sich nur darum, ob sie im Keim schon enthalten ist; in diesem Falle ist sie möglich; oder ob sie nicht darin enthalten, und dann ist sie unmöglich.

354. Bevor wir weiter gehen, erlauben wir uns an die Krause'sche Schule die Frage zu stellen: Woher weiß sie dies Alles? Beweise werden nicht angeführt; es wird nur auseinandergesetzt; es handelt sich also hier um ein hypothetisches System, gleich so vielen anderen, um ein Werk der Einbildungskraft. Doch gehen wir weiter.

355. Kein endliches Wesen verwirklicht zugleich seinen ganzen Inhalt; Alles zu seiner Zeit; die Wesenheit des Baumes hat die Epochen des Keimes, der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, der Blüthe, der Früchte; die Wesenheit ist dieselbe; sie offenbart sich nur in verschiedenen Phasen im Raume und in der Zeit.

356. Der Grund einer Sache ist nicht dasselbe wie ihre Ursache; unter Grund versteht diese Schule die Beziehung des Enthaltenden zum Enthaltenen. Der Grund der Blüthe ist der Baum; der Grund des Baumes ist das Pflanzenreich; der des Pflanzenreichs die Erde; der der Erde das Sonnensystem von dem sie einen Theil bildet; endlich der aller physischen Wesen und ihrer Combinationen, ist die ganze Natur; sie ist der letzte Grund von Allem, was in ihr lebt. Es ist in Wahrheit wenig metaphysisch den Grund der Dinge in das bloße Enthalten zu setzen (wie die Kugeln in der Urne); das System des Krause erinnert an die rohe Idee des Spinoza über diesen Punkt; dies springt noch mehr in die Augen bei der Anwendung derselben auf den Geist. Der Grund unserer Gedanken, Willensakte und besonderen Gefühle liegt in den respektiven Fähigkeiten zu denken, zu wollen und zu empfinden; der Grund dieser Fähigkeiten findet sich in der Constitution, in der allgemeinen Wesenheit des Geistes. Aber wer hat euch gesagt, daß es eine solche allgemeine Wesenheit gibt?

357. Der individuelle Geist ist nach Krause weder der Grund seiner Selbst noch seines Organismus; und überdies, da alle Geister, trotz ihrer Individualität etwas Gemeinschaftliches haben, einen gemeinschaftlichen geistigen Organismus in den Fundamental-Fähigkeiten und in den Gesetzen, welche ihre Aktivität leiten, so kann kein individueller Geist der Grund dieser gemeinschaftlichen Constitution Aller sein. Jede Gemeinschaft der Constitution und der Beziehung ist eine transcendentale Thatsache, welche uns zwingt, den Grund der Individualitäten in einem höheren Wesen zu suchen, welches sie enthält. (Ahrens, Cours de philosophie t. II. lect. X.) Man wird bemerken, daß

hier Grund nicht dasjenige genannt wird, was verursacht, sondern, was enthält; wenn also der Grund der Gemeinschaft des Organismus der Geister gesucht wird, so sucht man ihn nicht in einem höheren Wesen, welches sie hervorbringt oder erschafft, sondern sie enthält. Wir sind also wieder in den Pantheismus versetzt durch ein zweites Sophisma, das wir aufzudecken haben. Die Gemeinschaft gewisser Gesetze in den Geistern muß einen Grund haben, dies ist unbezweifelbar; aber diesen Grund nennt ihr dasjenige, welches enthält, und wir dasjenige, was verursacht; wenn ihr darauf bestehet, daß unter Grund hier der Begriff des Enthaltens zu verstehen sei, so fragen wir euch: Warum? sicher, daß ihr keinen Schritt weiter thun könnt. Daß es allen Geistern gemeinschaftliche Gesetze gibt, geben wir zu; wir läugnen aber, daß der Ursprung dieser Gemeinschaft etwas sein müsse, was enthält; wir sagen, es sei etwas, was verursacht; denn dies allein ist eine der Metaphysik würdige Idee; die des Enthalten ist so roh, daß sie sehr schlecht sich ausnimmt in einer Metaphysik, welche sich rühmt, die höchste Stufe erstiegen zu haben; wenn wir sie darnach zu beurtheilen hätten, würden wir sie für eine kindische Wissenschaft halten, weil sie sich nur an die sinnlichen Formen hält.

358. Nachdem dieses Glied der Kette zerrissen ist, fällt auch die Consequenz, welche Krause daraus herleiten will, nämlich: daß jeder individuelle Geist eine innere Bestimmung und Beschränkung eines allgemeinen Geistes sei, eines subsistirenden Grundes, indem alle individuellen Geister wie die Figuren im Raume enthalten sind oder wie die individuellen Körper in der Totalität der physischen Natur, eigene, einzelne, aber innere Centren, besondere Brennpunkte, welche dasselbe Licht reflektiren, von derselben Substanz leben, der fundamentalen Wesenheit des allgemeinen Geistes.

359. Nachdem dieser allgemeine Geist angenommen ist, ein wahres substanzielles, persönliches, an und für sich existirendes, über alle Individualität erhabenes, aber alle Individuen einschließendes Wesen, das über der Zeit steht, aber wo wie in

ihrer gemeinsamen Substanz, die individuellen Geister vorhanden sind, die sich in der Zeit entwickeln, — glaubt die Krause'sche Schule noch nicht zum absoluten Wesen gelangt zu sein; denn dieser Geist, wenn auch unendlich als Geist, ist es nicht als Natur; seine Unendlichkeit schließt nur die endlichen Wesen des geistigen Gebietes ein, und so ist es nöthig, ein anderes Unendliches zu suchen, welches dasjenige enthalte, was dem körperlichen oder dem Gebiete der Natur angehört.

360. Der universelle Geist kann nach Krause nicht das höchste Wesen sein, weil er nicht absolut unendlich ist; es ist eine besondere Welt, welche neben sich eine andere, von ihm verschiedene Welt hat; die Natur, die der Grund dessen ist, was außerhalb des Gebietes der Geister existirt, ist ein Wesen, welches die ganze Reihe der körperlichen Individuen enthält und in dieser Hinsicht ist sie unendlich; sie ist es aber nicht auf absolute Weise, weil sie die Welt der Geister nicht enthält.

361. Wir haben mithin zwei große Wesen, beide in ihrem Gebiet unendlich, unter sich verschieden, unabhängig von einander: der Geist und die Natur. Nun ist es nöthig, einen Vereinigungspunkt zwischen beiden zu suchen, einen gemeinschaftlichen Ursprung, einen Stamm für diese beiden Zweige, eine höhere Welt, welche die geistige und natürliche in sich schließt, ein absolutes Unendliches, das die beiden relativen Unendlichen enthält, und hier ist es, wo Krause das höchste Wesen findet, die fundamentale Wesenheit, deren beide Manifestationen die Natur und der Geist sind. Auf den ersten Blick entdeckt man, daß wir nach so vielen Umschweifen, wenn auch mit anderen Worten, auf die einzige Substanz des Spinoza zurückkommen mit ihren beiden Attributen: Ausdehnung und Gedanke. Sehen wir gleichwohl noch weiter, was die philosophische Eitelkeit erdacht hat, um sich den Anschein zu geben, etwas mehr zu sagen, als der holländische Jude.

362. Der Geist bietet den Charakter der Spontaneität dar, die Natur den der Totalität; die Natur wirkt ihre Werke vollendet, unter einander verbunden, nach einem Gesetze der Con-

tinuität; der Geist bringt seine Akte isolirt hervor, ohne Einheit, nach gar keinem Gesetze, nach welchem die einen auf die anderen folgen müßten; die Natur bildet keinen Kopf, ohne die übrigen entsprechenden Glieder hinzuzufügen; der Geist erfaßt eine Sache von den anderen getrennt, und betrachtet eine und dieselbe aus verschiedenen Gesichtspunkten; die Natur folgt in ihrer Entwicklung einer constanten Ordnung, in der alles gleichzeitig voranschreitet und in einer gegebenen Richtung; der Geist entwickelt sich mit Verschiedenheit, mit Unterbrechungen, verändert die Richtung jeden Augenblick ohne irgend eine Nothwendigkeit, mit voller Freiheit. Diese zwei Offenbarungsweisen deuten auf zwei verschiedene Wesen, die von einander unabhängig sind; gleichwohl existiren diese beiden Wesen mit einander verbunden nicht bloß durch Juxtaposition, sondern durch innerliche Durchdringung ....., und sie durchdringen sich noch inniger im Menschen, der, da er die vollkommenste Synthese der beiden bildet, sowohl physische Organe besitzt für Alles, was in der Natur ist, als auch intellektuelle Fähigkeiten für Alles, was im Geiste existirt." (Ahrens ibid.)

363. Aber der Grund der Gemeinschaft des Lebens und dieser Vereinigung von Natur und Geist, kann sich weder in dem Einen noch in dem Anderen finden, weil weder das Eine noch das Andere der Grund ist, daß das entgegengesetzte Wesen in seiner Wesenheit so constituirt ist, daß es mit ihm in diese Verbindung treten und seine Einflüsse empfangen kann. Der Grund der Vereinigung kann sich nur finden in einer höheren Einheit, welche in ihrem Wesen die beiden entgegengesetzten Attribute vereinigt. Diese höhere Einheit ist ein höchstes Wesen, Gott genannt, dieser ist in Einheit des Wesens dasjenige, was alle endlichen und besonderen Wesen exclusiv und auf eine entgegengesetzte und vorherrschende Weise sind. Gott ist weder die Natur noch der Geist als solche; er ist in der Einheit seiner Wesenheit die Identität des Geistes und der Natur; und diese Einheit, diese Identität, ist eine verschiedene und höhere Wesenheit, welche

die Verwechslung des höchsten Wesens mit demjenigen unmöglich macht, was immer nur endlich in gewisser Hinsicht ist. Das höchste Wesen durch das Attribut des Unendlichen oder der Totalität, ist die Natur; und durch das Attribut des Absoluten, oder der Spontaneität, ist es der Geist; aber es ist noch mehr; es ist die Einheit des Unendlichen und des Absoluten, der Totalität und der Spontaneität, und diese Einheit constituirt für dasselbe eine neue Art der Existenz, eine eben so fundamentale Modalität, wie die der Natur und des Geistes. Gott, insofern er Geist ist, ist Gedanke, Gefühl und Wille; insofern er Natur, ist er Licht, Wärme, Anziehung u. s. w.; aber er ist noch mehr; er ist die Einheit und die höhere Identität dieser entgegengesetzten Manifestationen; er ist die Einheit und die Identität des Gedankens und des Lichtes, des Gefühles und der Wärme, des Willens und der Gravitation (Id. ibid.) ......

„Wie das Licht die Wahrheit und die Identität aller Farben ist, so ist die göttliche Wesenheit die Identität der Wesenheit aller Dinge des Universums; und diese Einheit ist verschieden von ihnen, wie das Licht es ist von allen Farben, obgleich jede Wesenheit enthalten ist in der Einheit der Wesenheit, wie alle Farben im Lichte sind. Wir verwechseln also weder Gott mit der Welt, noch trennen wir ihn von ihr; denn wir können die göttliche Wesenheit nicht trennen von der Wesenheit der Welt. Aber durch seine Einheit steht Gott über der Welt; Gott hat nicht existirt ohne die Welt; die Welt ist nicht erschaffen worden in der Zeit, denn die Wesenheit der Welt ist enthalten in der göttlichen Wesenheit; aber Gott ist der ewige Grund der Welt, und Alles dessen, was sie enthält und obgleich er durch die Einheit seines Wesens in Verbindung, in Contrakt mit dem kleinsten Theile der Welt steht, so löst sich gleichwohl die göttliche Wesenheit nicht in die der Welt auf, sie bleibt eine unitäre, und Gott bleibt einer und identisch ohne sich zu theilen in die besonderen Existenzen.“ (Ahrens, Cours de philosophie ibid.)

364. Das System des Krause reduzirt sich also auf Folgendes: Es gibt zwei Welten, eine geistige und eine natürliche; jeder von beiden entspricht ein in seinem respektiven Gebiet unendliches Wesen; Geist und Natur. Die individuellen endlichen Wesen stehen in Gemeinschaft des Wesens mit einem von ihnen; die Körper mit der Natur, die Geister mit dem Geiste. Die Natur und der Geist sind verschieden, aber haben Gemeinschaft des Wesens mit dem höchsten, absoluten Wesen, welches in sich die Einheit, die Identität der Natur und des Geistes enthält.

Ich überlasse es dem gesunden Urtheil eines Jeden, wie bei einer solchen Lehre der Pantheismus vermieden werde, und ob sie, trotz aller Proteste, etwas Anderes sei, als das System des absoluten Wesens mit verschiedenen Attributen. Spinoza selbst nahm, indem er die Einheit der Substanz aufstellte, zwei Attribute an, Ausdehnung und Gedanke; Schelling erkannte zwei Phasen in dem absoluten Wesen, indem er den Geist als das Vorwalten des Unendlichen, und die Natur als das Vorwalten des Endlichen ansah; Hegel betrachtete die Natur als das Aeußere des Absoluten und den Geist als das Innere; alle Pantheisten nehmen unter einer oder der anderen Form, unter diesem oder jenem Namen, einen gewissen Unterschied in den absoluten Einheiten; dazu sehen sie sich gezwungen; denn die Vernunft, und vor Allem die Erfahrung zeigen uns mit Evidenz die Verschiedenheit, und dies muß auf eine oder die andere Weise erklärt werden, indem man an dem Absoluten Verschiedenheit der Phasen, der Akten des Seins, der Entwicklungen, der Offenbarungen, der Attribute, der Eigenschaften betrachtet. Aber man brauche die Worte wie man will, wenn man nicht wesentlichen und substanziellen Unterschied zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen annimmt, so kommt man aus dem Pantheismus nicht heraus, erklärt Gott nicht, sondern läugnet ihn; und was den Ursprung der Welt betrifft, so fällt man in das System der Emanationen, welches mit der Religion ebenso unverträglich, wie mit der Metaphysik ist.

LXIII.

Rückblick auf die Philosophie und ihre Geschichte.

365. Es existirt ohne Zweifel etwas. — Aber wie wissen wir es? — Welches sind unsere Mittel der Wahrnehmung? — Ist ihr Zeugniß legitim? — Worauf gründet sich seine Legitimität? — Was für Dinge erkennen wir als existirend? — Welches ist ihre Natur? — Welche Beziehungen haben sie zu einander? — Haben sie einen Ursprung? — Welcher ist es? — Haben sie einen Zweck? — Welchen? — Dies sind die Fragen, die sich der Philosophie darbieten, jener Wissenschaft, die nicht ohne Grund einen eben so bescheidenen, als umfassenden Namen angenommen hat, da sie sich Liebe der Weisheit nannte, jener Weisheit, die Cicero definirt: „Die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihren Ursachen" d. h. von Allem. Nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium Sapientiae. Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus eae res continentur, scientia: cujus studium qui vituperat, haud sane intelligo, quidnam sit, quod laudandum putet." (De Officiis. lib. II. §. 2.)

366. Derjenige versteht die Philosophie schlecht, der sie betrachtet als eine Summe eitler Spitzfindigkeiten über unwichtige Gegenstände; der Mensch, das Universum, Gott, sind ohne Zweifel Objekte von hoher Wichtigkeit; dies aber sind die Objekte der Philosophie; Alles was existirt und existiren kann, ist kein Objekt von geringer Wichtigkeit; und Alles was existirt und existiren kann, ist Objekt der Philosophie.

367. Existire ich? Wer bin ich? Woher komme ich? Welches ist meine Bestimmung? Was ist jene Summe von Objekten, die mich umgeben und mich affiziren? Haben sie einen Ursprung? Welcher ist es? Wer würde zu behaupten

wagen, daß dies Fragen von geringer Wichtigkeit sind, daß sie unsere Aufmerksamkeit nicht verdienen? Wenn dies nicht wichtig ist, wo ist dann etwas Wichtiges? Wenn dies nicht werth ist, den Menschen zu beschäftigen, wo wird sich etwas finden, was dessen würdig wäre?

368. Man hat vielen Mißbrauch mit der Philosophie getrieben; ohne alle Zweifel; aber wo ist das, was nicht mißbraucht würde? Es gibt keine Absurdität, die nicht irgend ein Philosoph behauptet hätte; dies ist wahr; aber wollen wir deßhalb die Gesetze verdammen, weil es keine Tyrannei gibt, die nicht im Namen irgend eines Gesetzes herrschte? Wollen wir die Tribunale abschaffen, weil man Verbrechen begangen hat im Namen der Gerechtigkeit?

369. Die Philosophie nährt die Eitelkeit; aber der Mensch wird eitel durch jeden Fortschritt; wollen wir ihn dazu verurtheilen für immer stationär zu bleiben? Die Diskussion löst die Gesetze und die Institutionen auf; aber die Diskussion ist die Thätigkeit der Vernunft; wollen wir den herrlichen Funken in uns auslöschen, den die Güte des Schöpfers uns verliehen hat?

370. Der gesunde Sinn der alten Römer war der Philosophie feindlich; gleichwohl blieb Rom nicht von der Ansteckung befreit; das Vaterland des Cato war auch das des Cicero und überdies, was war derselbe Cato anderes, da er sich mit dem Individuum, mit der Gesellschaft, mit dem was jenem und was dieser zukomme, beschäftigte, als ein Philosoph? Was waren die ernsthaften Römer anderes, wenn sie die großen Interessen der Republik, die Geheimnisse ihre Herrschaft zu erhalten und zu vergrößern, die Mittel den Verstand und den Willen der Bürger zu beherrschen, den Vortheil, sie vor der philosophischen Diskussion zu bewahren, erörterten, — was waren sie anderes, als Philosophen?

371. Jeder Mensch, der über einen Gegenstand nachdenkt, indem er seine Natur, seine Ursachen, seine Beziehungen, seinen Ursprung, seinen Zweck zu erforschen sucht, ist ein Philosoph.

Wo zwei Menschen ihre Ideen austauschen, die sich gegenseitig beleuchten oder widersprechen, und sich verständigen, oder verschiedener Ansicht bleiben, dort ist philosophische Diskussion vorhanden.

372. Derjenige hat eine höchstbeschränkte Auffassung der Sache, der nur in den Schulen Philosophie erblickt. In Indien, in China, in Persien, in Chaldäa, in Egypten haben wir Philosophie gefunden, und gleichwohl daselbst weder eine Akademie, noch eine Stoa, noch ein Lyceum angetroffen. Vor Plato und Sokrates gab es in Griechenland Philosophie ohne die Formen der Schule; Plato selbst weicht in seiner Form sehr von Sokrates ab; es wäre unmöglich ihn, wie man Sokrates genannt hat, einen Spaßmacher, atticus scurra, zu heißen.

373. Die Philosophie ist nichts Anderes, als die prüfende, untersuchende Vernunft; der Unterschied besteht in dem Mehr oder Weniger, in der Ausdehnung und in der Form; die Hauptsache aber ist stets dieselbe; wo Prüfung, Untersuchung von was immer für einer Art vorhanden ist, dort ist Philosophie. Aber der menschliche Geist, mit dem Laufe der Zeiten sich fortbewegend, mußte Spuren hinterlassen; dort ist eine Furche ausgetieft, hier ein Hügel aufgeworfen, dort zeigt sich eine Sandwüste und hier ein mit üppiger Vegetation bedecktes Feld; hier gewahrt man eine gewisse Regelmäßigkeit und dort Unordnung; zuweilen sieht man keine Verbindung und mitunter eine gewisse Verkettung: dies ist das Bild der philosophischen Schulen, und dies ist, beiläufig bemerkt, auch die große Schwierigkeit, ihre Geschichte nach einem gleichförmigen Plane darzustellen, mit Genauigkeit die verschiedenen Epochen zu fixiren und auseinander zu halten und mit Präzision die mannichfaltigen Phasen zu bestimmen. Die intellektuellen Phänomene, hervortretend an Wesen die mit Spontaneität und Freiheit begabt sind, zeigen überall den Charakter der Subjekte, an denen sie sich darbieten: Mannichfaltigkeit, Gegensatz, Freiheit. Wenn man uns eine ganz präcise, wie aus einer Form gegossene Classifikation darbietet, so können wir gewiß sein, daß man willkührlich fingirt oder sich täuscht.

374. Welches sind die praktischen Gewinne der Philosophie? Im materiellen Gebiet viele, im socialen sehr wenige, im moralischen und religiösen gar keine.

375. Der Mensch ergründet die Unermeßlichkeit des Raumes, unterwirft die mikroscopische Welt dem Maße, beherrscht die Elemente und verwandelt die Oberfläche der Erde: dies ist der Gewinn der Philosophie im materiellen Gebiet; ohne die Meditationen und Experimente der Physiker der früheren Jahrhunderte, würden wir nicht jene Wunder der Mechanik und Technik sehen, mit denen uns das gegenwärtige in Erstaunen setzt.

376. Die gesellschaftlichen Beziehungen sind durch die Philosophie weder begründet, noch erhalten worden; im Gegentheil, als die Philosophie sie in ihrem Schmelzofen umgießen wollte, war das Resultat ein furchtbarer Brand, bei dem ein Theil als Asche in die Luft gestreut und ein anderer zu Kohle gebrannt wurde. Um dem Uebel abzuhelfen, war es nöthig, die Theorien umzustoßen und den gesunden Sinn zu Hülfe zu rufen; die Philosophie des Plato aufzugeben und auf die des Solon zurückzugehen.

377. Man hat die Erfahrung gemacht, daß in den Staaten, wie in den Individuen, ein Organismus, Lebensprinzipe vorhanden sind und daß die Philosophie sich wohl mit der Beobachtung derselben beschäftigen könne, aber sich hüten müsse, sie zu berühren; sie darf wohl den Puls untersuchen, aber nicht das Herz selbst seciren; wenn sie das versucht, so tödtet sie.

Aber diese Uebel, wird man sagen, haben wichtige Güter hervorgebracht: Mäßigung und Enttäuschung und folglich ein Kapital von Weisheit. Gewiß; dies ist sicherlich ein Vortheil, aber wenn man wohl zusieht, so ist er von derselben Art wie die Brandwunden, welche die Kinder daran erinnern, nicht wiederum das Feuer zu berühren.

378. Was hat uns die Philosophie im moralischen Gebiet gelehrt? Hat sie etwas hinzufügen können zu jenen erhabenen Geboten: „Liebe Gott über Alles und deinen Näch-

sten, wie dich selbst?" Gibt es ein philosophisches Buch, das auch nur entfernt der Bergpredigt Jesu Christi verglichen werden könnte?

379. Was endlich Gott und die Seele betrifft, so muß man gestehen, die Philosophie hat nur geirrt und verwirrt, so bald sie sich vom Katechismus entfernte. Dies ist das Resultat der Geschichte der Philosophie und wer durch sie nicht zur Ueberzeugung gekommen ist, daß die Philosophie für sich allein ohnmächtig ist, das Menschengeschlecht zu leiten, von dem wissen wir nicht, was er für andere Beweise noch wünschen könne. Wer daran zweifelt, kennt die Geschichte der Philosophie nicht; denn was bei den ausgezeichnetsten Philosophen trotz ihrer Eitelkeit, am deutlichsten hervortritt, was mit dem Ausdruck tiefster Ueberzeugung ausgesprochen wird, ist: das Bewußtsein der Schwäche. Dieses bewirkte, daß sie den Resten der alten Traditionen nachgingen, daß sie Indien, Persien und Egypten befragten; mit ihrer bloßen Vernunft haben sie Schiffbruch gelitten und sie suchten, wie Plato sagt, nach einem rettenden Brett, um mit seiner Hülfe auf dem stürmischen Meer des irdischen Lebens nicht unterzugehen.

380. Welches ist der Ursprung der Welt? Die Philosophen haben sich darüber unaufhörlich gestritten, und unzählige Systeme erdacht; und gleichwohl standen, viele Jahrhunderte früher, ehe Plato und Pythagoras geboren waren, schon jene Worte geschrieben, die eben so durch Erhabenheit, wie durch Einfachheit ausgezeichnet sind: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde", und hinter ihnen andere, in denen die Bildung der Welt erklärt wird, und die modernen Geologen staunen, solche Weisheit in einem so alten Buche zu finden, geschrieben von der Hand eines Bewohners der Wüste, in einem Winkel der Erde.

381. Welches ist der Ursprung des Menschen? Wenn man die Philosophie befragt, so antwortet sie mit Abenteuerlichkeiten; aber in jenem selben Buche steht geschrieben: „Gott der Herr bildete den Menschen aus dem Staube

der Erde und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und so wurde der Mensch zur lebenden Seele."

382. Die Philosophen verlieren sich in Conjekturen über den Ursprung und den Endzweck der Dinge; die Weisen, welche die Welt mit dem Ruf ihrer Namen erfüllen, besitzen nicht einen Lichtstrahl, um das Chaos zu erhellen, haben nicht ein Wort des Trostes für das Unglück der Menschheit, und haben keinen Damm gefunden gegen die Sittenverderbniß, welche die Welt überschwemmt; und unterdessen finden sich bei demselben Volke, das die Bücher und die Traditionen des Moses bewahrt hat, Beispiele tiefer Weisheit, edle Verachtung der irdischen Dinge und hoher Heroismus nicht bloß bei den Gelehrten, sondern auch bei den Einfältigen. Sieben Brüder ziehen den Tod vor der Verletzung des göttlichen Gesetzes und ihre Mutter ruft ihnen zu mit einer Sprache, welche Sokrates und Plato mit Erstaunen vernommen hätten: „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leibe geworden seid; denn nicht ich habe euch Geist, Seele und Leben gegeben und nicht ich selbst habe Glied an Glied gefügt; sondern der Schöpfer der Welt, der den Menschen bei seiner Erzeugung bildet und der Urheber des Entstehens aller Dinge ist; der wird euch Geist und Leben nach seiner Barmherzigkeit auch wiedergeben, wie ihr jetzo euch hingebet um seines Gesetzes willen;" und dann zu dem Kleinsten sich wendend, der allein noch übrig war, sagt sie zu ihm: „Ich bitte dich, mein Kind, aufzuschauen, und Himmel und Erde und Alles, was in ihnen ist, zu betrachten und zu erkennen, daß Gott dieses und das menschliche Geschlecht aus Nichts gemacht hat. Darum fürchte dich nicht, vor diesem Henker, sondern sei würdig deiner Brüder, und nimm, ihrer Leiden theilhaftig, den Tod an, damit ich dich, in der Erbarmung, die wir erwarten, wiederfinde mit deinen Brüdern." (II. Makkab. Kap. 7.) Während so über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen nicht ein Philosoph, sondern ein einfältiges Weib spricht, verwüsten die Sophisten Griechenland und

verschwenden die aufgeblasenen Akademiker Ströme von Worten, so unbeständig wie der Staub, den sie mit ihren Philosophenmänteln aufwühlen.

383. Gibt es einen Gott? Gibt es Einen oder Viele? Welches ist seine Natur, welches seine Eigenschaften? Man lese Plato, Aristoteles, Cicero, die größten Männer des Alterthums; was wird man finden? Irrthümer, Ungewißheit, Finsterniß. Aber man öffne die Bibel. Es gibt einen Gott, einen ewigen, unendlichen, unveränderlichen, unermeßlichen, Schöpfer, Erhalter, Regierer aller Dinge, dessen Vorsehung sich auf die Gestirne erstreckt, welche in den Tiefen des Raumes kreisen, wie auf das unbemerkbare Insekt, das in den Blättern des Baumes sich birgt; vor seinen Augen liegt offen da die ganze Vergangenheit, wie die ganze Zukunft; er kennt die innersten Geheimnisse des menschlichen Herzens; er weiß Alles, er sieht Alles; mit unwiderstehlicher Kraft umfaßt er alle Extreme, und ordnet Alles mit sanfter Gewalt; wacht über den Gerechten, wie über den Bösen und bewahrt für das künftige Leben Belohnung und Strafe auf, je nach den Verdiensten. Die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens, der Unterschied zwischen Gut und Bös, der Ursprung der Widersprüche, die sich im Menschen finden, die Ursache seiner Leiden, ihre Heilmittel, ihre Ausgleichungen, — Alles ist dort mit wunderbarer Weisheit erklärt, so daß es, wenn wir die Augen auf die hohlen Systeme der menschlichen Philosophie richten, den Anschein hat, als wohnten wir eitlen Kinderspielen bei.

384. Das Studium der Philosophie und ihrer Geschichte erzeugt in der Seele eine tiefe Ueberzeugung von der Armseligkeit unseres Wissens; das spekulative Resultat dieser Arbeit ist eine wissenschaftliche Erkenntniß unserer Unwissenheit.

385. Werden wir deßhalb die Philosophie verachten? Nein, gewiß nicht; es genügt, daß wir ihre Unzulänglichkeit erkennen. Die Verachtung der Philosophie ist eine Art von Beschimpfung der Vernunft. Und wissen wir auch, worauf diese

Beschimpfung hinausläuft? Auf Apotheose der Vernunft: das Opfer verwandelt sich in das Götzenbild, und der Angreifer wird sein Hoherpriester. Luther verachtete die Vernunft und hatte die Bescheidenheit, sich zum höchsten Gesetzgeber aufzuwerfen; noch nie sind beredtere Worte gegen die Vernunft geschrieben worden, als die des Lammenais und gleichwohl versucht er mit seiner eigenen Vernunft die Welt zu regeneriren.

386. Hüten wir uns vor Uebertreibung; jene Anfälle von Niedergeschlagenheit sind Eingebungen des Stolzes; die Schwierigkeiten, welche sich darbieten bei der Erforschung der Wahrheit müssen in uns die Ueberzeugung von unserer Schwäche hervorrufen, aber keineswegs Erbitterung oder Zorn. Können wir etwa unsere Natur ändern? Steht es in unserer Gewalt den Rang zu wechseln, den wir in der Stufenleiter der Wesen einnehmen?

387. Die Philosophie stirbt nicht und wird nicht schwach, wenn sie im Schatten der Religion steht; sie wird dadurch vielmehr belebt und gestärkt; der Geist verliert nichts von seiner Kraft, er fliegt vielmehr mit um so größerer Kühnheit und Leichtigkeit, wenn er sicher ist, daß er nicht den Weg verlieren kann. Wer Philosoph sein will, ohne die Religion aufzugeben, dem werden allerdings Bedingungen auferlegt, aber, welch glückliche Bedingungen! Weder Atheist, noch Materialist, noch Fatalist zu sein, nicht die Moral und nicht die Unsterblichkeit der Seele zu verläugnen. Heißt es etwa die Vernunft verdunkeln, sie zu hindern, in das Chaos zu tauchen und Gott zu läugnen? Heißt es den Geist entwürdigen, ihm zu verbieten, daß er sich selbst läugne und mit der Materie sich verwechsele? Heißt es der Seele Schmach anthun, ihr vorzuschreiben, eine so schöne Sache, wie die moralische Ordnung, gelten zu lassen? Heißt es den Menschen zum Sklaven machen, ihm die Pflicht aufzulegen, seine eigene Freiheit anzuerkennen? Ist es Entwürdigung der Seele, sie zu nöthigen, ihre Unsterblichkeit anzuerkennen? Glückliche Verpflichtung, die uns davor bewahrt, Atheisten zu werden und mit den Thieren uns zu verwechseln!

388. Wenn diese großen Prinzipien feststehen, welche weder in der Religion noch in der Philosophie, geläugnet werden können, ohne die menschliche Natur zu entwürdigen, worin beschränkt der Glaube den Flug der Intelligenz? Fanden der heil. Justinus, Clemens von Alexandrien, der heil. Augustin, der heil. Anselmus, der heil. Thomas von Aquin, Descartes, Bossuet, Fenelon, Malebranche keine philosophischen Gebiete, wo sie die Flügel ihres Geistes entfalten konnten? Braucht ihr mehr Raum als sie? Seid ihr größer als Leibnitz, der, im Protestantismus geboren und erzogen, die Räume der Wissenschaft nach allen Richtungen durchkreuzt und weit entfernt irgend etwas mit der katholischen Wahrheit Unverträgliches zu finden, sich von ihr angezogen fühlt, wie von einem unermeßlichen Heerde von Leben und Licht?

389. Ueberdies, von vornherein mit aller Gewißheit die Fundamentalwahrheiten rücksichtlich des Menschen, der Welt und Gottes zu kennen, — weit entfernt, der Tiefe der philosophischen Untersuchung zu schaden, — begünstigt sie vielmehr; niemals erhob sich bei den Alten die Philosophie auf jene hohe Stufe, die sie nach der Erscheinung des Christenthums erreicht hat. Die Existenz Gottes, seine Unendlichkeit, seine Vorsehung, die Spiritualität der Seele, ihre Freiheit, ihre Unsterblichkeit, der Unterschied zwischen Gut und Bös, alle moralischen Beziehungen in ihrem unermeßlichen Umfange sind in den Schulen der christlichen Philosophen mit einer Tiefe behandelt worden, welche Plato und Aristoteles in Erstaunen setzen würde. Auf den Gebieten der Metaphysik und der Moral zeigt sich der menschliche Geist um so stärker, je mehr er an dem Einfluß des Christenthums Theil nimmt.
